This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

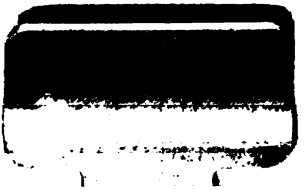
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

REESE LIBRARY

OF THE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

*Class*



Digitized by Google

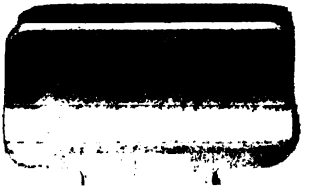
Digitized by Google

REESE LIBRARY

OF THE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

*Class*



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

# Das morgenländische Mönchtum.

Digitized by Google

Digitized by Google

# Das morgenländische Mönchtum

von

Dr. Stephan Schiwietz.

---

## Erster Band

Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert.

---

Mainz 1904
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Digitized by Google

٧٠١

Imprimi permittitur

.....

*Moguntiae*, die 23. Febr. 1904.

Dr. J. M. Raich,
Consil. eccl., Decan. eccl. cathedr. Mogunt.

Druck von Joh. Falk III. Söhne, Mainz.

Digitized by Google

# Vorwort.

Die beiden ersten Teile des vorliegenden Bandes sind der fast wörtliche Abdruck einiger im Archiv für kath. Kirchenrecht in den Jahren 1898—1903 erschienenen Abhandlungen. Der dritte Teil ist, abgesehen von dem Artikel »über die Achtlasterlehre des Evagrius Pontikus und die griechische Philosophie«, der im Katholik 1903 Heft III. veröffentlicht worden ist, neu hinzugekommen. Einige notwendig gewordene Verbesserungen und Ergänzungen finden sich in den Nachträgen.

Ratibor, im Dezember 1903.

Der Verfasser.

223513

Digitized by Google

Digitized by Google

# Inhaltsverzeichnis.

## Erster Teil.

### *Vorgeschichte des Mönchtums oder das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte.*


| | | Seite |
|---|---|---|
| | Vorwort | V |
| § 1. | Einleitung. Erklärung des Wortes »Mönch«, Verhältnis des christlichen Mönchtums zu den ausser- und vorchristlichen mönchischen Erscheinungen | 1 |
| § 2. | Die Mönchsidee in den Evangelien | 7 |
| § 3. | Die Existenz von Asceten und gottgeweihten Jungfrauen in den drei ersten christlichen Jahrhunderten | 12 |
| § 4. | Privilegierte Stellung des Ascetentums sowie das Gelübde der Keuschheit in den drei ersten christlichen Jahrhunderten | 16 |
| § 5. | Die Lebensweise der Asceten und der gottgeweihten Jungfrauen | 21 |
| § 6. | Die Ehelosigkeit im Dienste des Reiches Gottes | 25 |
| § 7. | Die Besitzlosigkeit im Dienste des Reiches Gottes | 41 |
| § 8. | Vergleich des christlichen Ascetentums mit den gleichzeitigen heidnischen Erscheinungsformen der Ascese sowie mit dem späteren christlichen Ordensstande | 43 |


## Zweiter Teil.

### *Das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert.*


| | | |
|---|---|---|
| § 1. | Die ersten Ansätze des Eremitenlebens. Der Ureremit Paul v. Theben | 48 |
| § 2. | Die Existenz und Entfaltung des egyptischen Mönchtums in den ersten Dezennien des vierten Jahrhunderts auf Grund der Vita Antonii und anderer zeitgenössischer Zeugnisse | 52 |
| § 3. | Der hl. Antonius als Begründer und Beförderer der Mönchskolonieen in der thebaischen Wüste | 68 |
| § 4. | Würdigung der Thätigkeit des hl. Antonius als Eremitenvaters | 75 |
| § 5. | Über die Historia Lausiaca und Historia monachorum als Hauptquellen des Mönchtums in der nitrischen und sketischen Wüste | 80 |
| § 6. | Lage und Einrichtung der Mönchskolonieen und Monasterien im nitrischen Gebirge, in den Kellien und der sketischen Wüste. | 90 |
| § 7. | Die bekanntesten Mönche im nitrischen Gebirge. Amun, der Gründer der nitrischen Mönchskolonieen | 94 |
| § 8. | Die hervorragendsten Mönche der sketischen Wüste. Makarius der Egypter | 97 |
| § 9. | Makarius der Alexandriner, Presbyter in den Kellien | 104 |
| § 10. | Evagrius Pontikus, Schüler der beiden Makarier | 106 |
| § 11. | Das Mönchtum in der Thebais und im Nildelta | 109 |
| § 12. | Quellen zur Geschichte der pachomianischen Klöster | 119 |
| § 13. | Pachomius und die ersten Cönobitenklöster in der Oberthebais | 148 |
| § 14. | Die Klöster des hl. Pachomius unter seinen drei ersten Nachfolgern | 160 |


Digitized by Google

Seite

§ 15. Vorbemerkungen zur pachomianischen Klosterregel . . . 167
§ 16. Die Satzungen des pachomianischen Klosterverbandes . . . 176
a. Die Einrichtung der Klöster . . . . . 176
b. Die Organisation der Klöster . . . . . 178
c. Befolgung der evangelischen Räte . . . . . 183
d. Aufnahme in den Klosterverband . . . . . 187
e. Das gemeinschaftliche Gebet . . . . . 192
f. Religiös-sittliche Ausbildung . . . . . 204
g. Arbeit . . . . . 206
h. Speise- und Fastenvorschriften . . . . . 209
i. Schlafvorschriften . . . . . 213
k. Ritus des Begräbnisses . . . . . 214
l. Kleiderordnung . . . . . 215
m. Verhältnis der Mönche zur Aussenwelt . . . . . 217
n. Die klösterlichen Disziplinarmittel . . . . . 219

## Dritter Teil.

### *Rückblick auf das egyptische Mönchtum des vierten Jahrhunderts.*

§ 1. Ein Sittenspiegel für Mönche aus dem vierten Jahrhundert . . 225
§ 2. Verfall des egyptischen Ascetentums gegen Ende des vierten Jahrhunderts . . . . . 234
§ 3. Die Sittlichkeit der pachomianischen Mönche . . . . . 240
§ 4. Die Ascetik und die Sittlichkeit der Mönche in Unteregypten . 256
§ 5. Das christliche Vollkommenheitsideal der Mönche und Laien auf Grund der egyptischen Mönchsviten . . . . . 281
§ 6. Missionsarbeit und charitative Thätigkeit der egyptischen Mönche 286
§ 7. Das Verhältnis der Anachoreten zu den Cönobiten . . . 298
§ 8. Das Verhältnis des Mönchtums zum Klerus . . . . . 303
§ 9. Eucharistischer Gottesdienst, Kommunionempfang und Bussdisciplin 316
§ 10. Das Mönchtum und die Glaubensstreitigkeiten. Die dogmatischen Anschauungen der koptischen Mönche . . . . . 330
§ 11. Das Verhältnis des Mönchtums zum Staat . . . . . 343
Nachträge . . . . . 348

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA



# Erster Teil.

## Vorgeschichte des Mönchtums oder das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte.

### §. 1. Einleitung.

*Erklärung des Wortes »Mönch«, Verhältnis des christlichen Mönchtums zu den ausser- und vorchristlichen mönchischen Erscheinungen.*

Das Wort »Mönch« (μοναχός) wird verschieden erklärt und gedeutet.

Nach Hieronymus liegt in dem Worte »Mönch« die Idee der Abgeschlossenheit und Absonderung von der Welt. An Heliodor schreibt er nämlich: »Verdolmetsche doch das Wort »Mönch«; das ist ja dein Name. Was thust du doch im Weltgetümmel, der du einsam bist [1])?« Und in seinem Briefe an Paulinus heisst es: »Willst du das sein, was du heissest, d. h. ein einsam Lebender, was thust du dann in den Städten, die doch jedenfalls nicht die Wohnstätten für die einzeln Lebenden, sondern für die Menge sind [2])?« Nach dieser Deutung wäre »Mönch« identisch mit Einsiedler oder Anachoret.

Dem hl. Augustinus dagegen scheint bei der Deutung des Namens »Mönch« das Wort μονάς (die Einheit) vorgeschwebt zu haben; bei der Erklärung des Psalmes 132 macht er nämlich zu dem Verse ‚Ecce quam bonum et iucundum est habitare fratres in unum' folgende geistreiche Bemerkung: »Ista verba Psalmi, iste dulcis sonus, ista suavis melodia tam in cantico quam in intellectu etiam monasteria peperit. Ad hunc sonum excitati sunt, qui in unum habitare concupierunt. Iste versus fuit tuba ipsorum. Sonuit per orbem terrarum, et qui dispersi erant, congregati sunt in unum .... Qua re non appellemus monachos, cum dicat psalmus: ‚Ecce quam bonum et iucundum est habitare fratres in unum,' μόνος enim unus dicitur; et non unus quomodocunque, nam et in turba est unus, sed una cum multis dici potest. Μόνος non potest, i. e. solus; μόνος enim unus solus est. Qui ergo sic vivunt in unum, ut unum homi-

1) Ep. 14 (nach Vallarsi) cap. 6 ad Heliodorum: ‚Interpretare vocabulum monachi, hoc est tuum; quid facis in turba, qui solus es?'

2) Ep. 58 cap. 5 ad Paulinum: ‚Si cupis esse, quod diceris, id est, solus, quid facis in urbibus, quae utique non sunt solorum habitacula, sed multorum?'



Digitized by Google

nem faciant, et sit illis vere, quomodo scriptum est, una anima et unum cor; multa corpora, sed non multae animae; multa corpora, sed non multa corda; recte dicitur μόνος, i. e., unus solus . . .[3]). Hiernach kommt den Mönchen deshalb ihr Name zu, weil sie so zusammenleben, dass sie nur einen Menschen ausmachen und wahrhaft, wie es in der Apostelgeschichte (c. 4) von den ersten Christen heisst, ein Herz und eine Seele sind. Allerdings würde alsdann der Name »Mönch« besser für die in Gemeinschaft lebenden Mönche oder Cönobiten als für die Einsiedler passen.

Endlich verdient noch eine Deutung erwähnt zu werden, welche sowohl den Eremiten, als auch den Cönobiten gerecht wird. Nach einem Ausspruch des Abtes Piamon, den uns Cassian in seinen Collationes überliefert hat, führen nämlich die Mönche oder μονάζοντες ihren Namen daher, weil sie auf die Ehe verzichten und sich von der Gemeinschaft der Eltern und dem Contakt mit der Welt absondern[4]). Ein ähnlicher Gedanke findet sich in der angeblich von Dionysius dem Areopagiten verfassten Schrift über die kirchliche Hierarchie ausgedrückt; es heisst nämlich darin (cap. 6): Daher sind sie (die Mönche) von unseren göttlichen Führern eines heiligen Namens gewürdigt worden, indem sie von den einen Therapeuten, von den anderen Mönche genannt wurden. Diese Namen stammen von dem reinen Dienste und Culte Gottes und von dem ungeteilten einheitlichen Leben, da dieses sie durch die heilige Concentration der geteilten Kräfte zur gottgestaltigen Alleinheit und zur gottgeliebten Vollkommenheit führt.

Anlangend das Alter des Mönchtums, so wird diese Frage sehr verschieden beantwortet, je nachdem man den Begriff Mönch enger oder weiter fasst. Versteht man unter Mönchtum weiter nichts als das Sichzurückziehen von der menschlichen Gesellschaft behufs Realisierung irgend eines sittlichen Ideals, so kann man allerdings schon in der vorchristlichen Zeit Erscheinungen finden, welche an das christliche Mönchtum erinnern; ja in diesem Sinne ist der Mönchsidee ein sehr hohes Alter zu vindicieren, und Anklänge an das christliche Mönchtum sind in allen tiefsinnigeren Religionen des Altertums zu finden. Eine Art Mönchtum finden wir bei den Propheten des Alten Testamentes, welche von Gott dazu berufen waren,

3) Augustin. in ps. 132.

4) Cassiani Collation. 18,5: Quod a coniugiis abstinerent et a parentum se consortio mundique istius conversatione secernerent, mönachi vel monazontes . . . nominati sunt. (Migne, s. lat. t. 49, col. 1096—1098). — Vgl. die ähnliche Deutung bei Eusebius im Commentar zum Ps. 67 v. 7 u. Ps. 83 v. 4, wo uns das Wort μοναχός das erste Mal in dem spezifisch ascetischen Sinne begegnet.

Digitized by Google

das Volk in der Treue gegen Gott zu befestigen. Bei vollkommener Hingabe an ihren heiligen Beruf führten sie ein abgetötetes Leben; nach Art der Trauernden trugen sie einen härenen Mantel oder Bussack mit ledernem Gürtel[5]); sie lebten einzeln oder auch gemeinsam mit ihren Schülern. Elias und Elisäus hatten solche Gemeinschaften am Karmel, in Galgala, Bethel und Jericho[6]). »Sie gingen umher,« wie der hl. Paulus in ergreifender Weise erzählt, »in Schafpelzen und Ziegenfellen, Mangel leidend, gedrängt, gemisshandelt; ihrer war die Welt nicht wert; sie sind umhergeirrt in Wüsten und Gebirgen, in Höhlen und Klüften der Erde[7]).« Wegen dieser Berührungspunkte in der Lebensweise galten auch den Kirchenvätern Elias, Elisäus und besonders Johannes der Täufer als Führer und Vorbilder der christlichen Mönche[8]).

Dem Ernste und der Enthaltsamkeit des christlichen Mönchtums verwandt erscheint auch die Lebensweise der Rechabiten, eines kenitischen Wanderstammes. Neunhundert Jahre v. Chr. hatte nämlich Jonadab, Rechabs Sohn, seinen Nachkommen das Gelübde auferlegt, sich des Weines zu enthalten und als Hirtenvolk in Zelten zu wohnen[9]). Noch drei Jahrhunderte später zur Zeit des Jeremias verschmähten sie alle feinen Lebensgenüsse und hingen treu an den Satzungen ihres Stammherrn[10]).

In späterer Zeit, etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, erhielt bei den Juden das ascetische Element im Essenismus eine bestimmtere Gestaltung[11]). Die religiösen Grundanschauungen der Essener waren eine Mischung von jüdischen mit fremdartigen, nach Döllinger pythagoreisch-orphischen Elementen[12]). Sie hielten fest an

---

5) 4 Kön. 1, 8. Jes. 20, 2. Zach. 13, 4.
6) 4 Kön. 2, 1—25; 4, 25; 4, 38 ff.; 6, 1 ff.
7) Hebr. 11, 37—38.
8) Basilii ep. ad Chilonem (XLII); Gregorii Nazianzeni oratio ad patrem et Basilium, post reditum e fuga, Chrysostomi hom. 68 in Matthaeum, Cassiani Collat. 18, 5; Hieronymi ep. ad Paulinum (LVIII). Cf. Sozomeni hist. eccl. I, 12.
9) *Loch* und *Reischl*, Die hl. Schriften des A. T., III, S. 221 Anmerk.
10) Jerem. 35, 1—10.
11) Plin. Hist. n. 5, 15; Joseph. De bello Jud. 2, 8; Antiqq. 13, 5; 18, 1. Philo quod omnis probus sit liber. — *Sauer*, De Essenis et Therapeutis, Vratisl. 1829; *Harnischmacher*, De Essenorum apud Judaeos societate, Bonn 1866; *Lauer*, Die Essäer und ihr Verhältnis zur Synagoge und Kirche, Wien 1869. Vgl. dazu das Bonner theol. Lit.-Bl. 1870, S. 47 ff. *Wetzer* und *Welte's* Kirchenlex. IV, 912 ff. (1886). *Lucius*, Der Essenismus in seinem Verhältnisse zum Judentum, Strassburg, 1881.
12) *Döllinger*, Heidentum und Judentum, 755 ff. Andere, wie *Ewald* (Gesch. des Volkes Israel IV, 483 f.), *Ritschl* (Altkath. Kirche 179 ff.), *Grätz* (Gesch. der Juden III, 657) betrachten wiederum den Essenismus als eine aus dem Judentum selbst hervorgegangene eigentümliche Erscheinung. *Dähne* (Geschichtl. Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie, Halle 1834, I. 439) endlich betrachtet ihn als Produkt der alex. Religionsphilosophie.



Digitized by Google

einem höchsten Wesen, welches sie als reinstes Lichtwesen auffassten und als dessen Symbol sie die Sonne betrachteten. Nur die Schriften des Moses, dem sie nach Gott die höchste Verehrung zollten, galten ihnen als Offenbarung. Wie den Pythagoreern, galt ihnen der Leib als eine Fessel der aus dem feinsten Aether hervorgegangenen Seele. Den Sabbath hielten sie noch strenger als die übrigen Juden, verwarfen aber die Tieropfer und hielten sich vom Tempelkultus fern.

Das Hauptgewicht legten sie auf das sittlich-praktische Leben, welches sich in der Liebe zu Gott, zur Tugend und zu den Menschen äussern sollte. Die Gottesliebe bewiesen sie durch Enthaltung von gewissen unreinen Dingen, durch Vermeidung des Schwörens und des Lügens. Die Liebe zur Tugend zeigte sich in der Verachtung des Reichtums, der Ehre und sinnlicher Freuden einerseits und in Genügsamkeit und Enthaltsamkeit in Bezug auf Nahrung und Kleidung andererseits; eine Klasse der Essener enthielt sich auch der Ehe und erzog fremde Kinder für die Zwecke der Sekte. Die Menschenliebe bethätigten sie endlich durch Gütergemeinschaft und Hilfeleistung gegen ihre Mitglieder, wie auch gegen Fremde.

Sie wohnten anfänglich in den öden Gegenden am toten Meere, später auch in Dörfern und Städten, trieben verschiedene Gewerbe und beschäftigten sich auch zum Zwecke der Krankenpflege mit Naturwissenschaften. Zur Zeit Christi betrug die Zahl der Essener noch 4000; doch scheinen sie die Stürme, denen Palästina im zweiten und dritten Jahrhundert ausgesetzt war, nicht überlebt zu haben.

Auch bei den Heiden finden wir gewisse ascetische Erscheinungen, welche an das christliche Mönchthum erinnern. Schon in den zwei indischen Heldengedichten Mahabharata und Ramajana werden Einsiedler (Vanaprastha) erwähnt, welche, um nach diesem Leben in der göttlichen Substanz (Brahma) aufzugehen, sich von der Materie dadurch zu läutern suchten, dass sie sich von der Welt absonderten, den härtesten Bussübungen sich unterzogen und dem Studium der Vedas und der Betrachtung des höchsten Wesens sich hingaben; sie lebten in der Einsamkeit des Waldes teils einzeln, teils zu Hunderten zusammen. Auch Buddhas Lehre trug ein ascetisches Gepräge; das höchste Gut war nach ihm Befreiung von dem Elend dieses Daseins, das Nirvana, und als Mittel zu diesem Ziele galt ihm die möglichste Welt- und Selbstvernichtung. Diejenigen seiner Schüler, welche nach dem Beispiele Buddhas sich gänzlich von der Welt loszuschälen suchten, hiessen Bhikshu (Bettler) und Sramana (Zähmer

Digitized by Google

der Sinne); sie bildeten ascetische Vereinigungen, aus denen sich die buddhistischen Klöster herausbildeten [13]).

Im heidnischen klassischen Altertum gab es sowohl Lobredner der Einsamkeit zum Zwecke der religiösen Contemplation, als auch Vertreter dieser Lebensrichtung. Bekannt sind die Pythagoreer, welche ein Cönobitenleben mit sittlich-religiöser Lebensordnung führten. Als Lobredner der Einsamkeit zum Zwecke der religiösen Betrachtung tritt Plato im Phädon auf; desgleichen verlangt der Neuplatoniker Philo, dass der Mensch, um zu inniger Verbindung mit der Gottheit zu gelangen, sich möglichst von der Materie losschäle und in der Einsamkeit dem betrachtenden Gebet sich hingebe. Aehnliche Gedanken finden sich bei *Marc Aurel* (Εἰς ἑαυτόν, lib. IV), *Plotin* (Plot. Opp. III, 140. 276) und *Plinius* (Hist. n. V) [14]).

Aus diesen Thatsachen, welche uns in allen Epochen der menschlichen Geschichte, in allen tiefsinnigeren Religionen begegnen, muss man den Schluss ziehen, dass im tiefsten Grunde der menschlichen Seele ein instinktartiger, geheimnisvoller Zug nach Einsamkeit verborgen liegt [15]). Doch wäre es verfehlt, das christliche Mönchtum einzig und allein aus diesem natürlichen Zuge der Seele erklären zu wollen. Während nämlich die Mönchsidee in der vorchristlichen Zeit nur sporadisch auftritt, nahm dieselbe im Bereiche

---

13) *Wetzer* und *Welte's* Kirchenlex. II. Bd., Art. Brahmanismus S. 1180 ff., Art. Buddhismus S. 1403 ff. *Lassen*, Indische Altertumskunde, Bonn 1847—1861. *Jul. Mayer*, Die christliche Ascese, Freiburg 1894, S. 39 ff. Vgl. auch die folg. Note.

14) *Eckstein*, Geschichtliches über die Ascesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt, Freiburg 1862. *Zöckler*, Askese und Mönchtum, Frankfurt 1897, S. 97—113. *Jul. Mayer* l. c. S. 2 u. 26 ff.

15) *Montalembert*, Die Mönche des Abendlandes, I. Bd. S. 41 f.: »Dieses Leben der Einsamkeit und Entbehrungen, dem Anscheine nach allen Neigungen des Menschen so durchaus widersprechend, hat nichtsdestoweniger seine Wurzeln in der menschlichen Natur. Ein Jeder hat wohl in einem bestimmten Momente seines Lebens diesen geheimnisvollen und mächtigen Zug der Seele nach Einsamkeit in sich gefühlt. In der That haben ihn auch alle Völker anerkannt und ihn in Ehren gehalten; alle Religionen haben ihn in ihren Bereich gezogen und geheiligt. Die Philosophen, die Moralisten des Heidentums haben diesen tief innerlichen Drang der Natur um die Wette erhoben und verherrlicht. Das Morgenland hat sich demselben leidenschaftlich hingegeben: Indien hat seit dreitausend Jahren seine Asceten, welche die Abtötung und die Uebung freiwilliger Busswerke bis zum Delirium treiben. Noch jetzt findet man sie, im Lande umherirrend oder in grossartigen Gemeinwesen zusammenlebend, unter allen Völkern, welche das Gesetz Buddhas anerkennen. Diese haben nichts hervorgebracht, nichts gerettet. Hochmut des Irrtums und Verderbnis, wie sie der Müssiggang in seinem Gefolge hat, haben sie für das geistige Wesen des Menschen und für die Gesellschaft gleicherweise unnütz gemacht. Aber sie geben noch mitten in ihrer Entwürdigung ein unvergängliches Zeugnis von dem tiefen Bedürfnis der Seele, welches einzig nur die wahre Religion recht befriedigen und zu einer unversiegbaren Quelle von Tugenden und Wohlthaten umbilden kann.«

Digitized by Google

des Christentums von Anfang an ungeahnte Dimensionen an. Schon diese Thatsache zwingt uns zu der Annahme, dass der Mönchsidee durch die christliche Religion eine höhere, wirksamere Kraft mitgeteilt worden ist. Dazu kommt noch ein zweites Moment; man kann nämlich nur dem christlichen Mönchtum nachreden, dass es den ewigen Zug der Seele nach dem einsamen Leben geregelt und der menschlichen Gesellschaft vorzügliche Dienste erwiesen hat; es muss also zu den natürlichen mitwirkenden Ursachen noch ein spezifisch christliches Motiv hinzugekommen sein, welches das Institut des Mönchtums zu einem so hohen Machtfaktor gestaltet hat.

Trotzalledem hat die negative Kritik in den letzten Decennien sich die grösste Mühe gegeben, das christliche Mönchtum ausschliesslich aus vor- und ausserchristlichen Motiven zu erklären und als eine fremdartige und erst in das Christentum hineingetragene Erscheinung zu erklären. So sollte nach Weingarten[16]) das christliche Mönchtum als eine Nachahmung des egyptischen Serapiskultes anzusehen sein; Keim[17]) dagegen betrachtet den Neuplatonismus als Quelle desselben, und endlich nach der Hypothese Hilgenfelds[18]) sollte die Ausbildung des christlichen Klosterwesens aus dem buddhistischen Mönchtum zu erklären sein. Das Nichtbefriedigende dieser Erklärungsversuche geht schon daraus hervor, dass sich dieselben gegenseitig ausschliessen und dass selbst die Urheber dieser Hypothesen der eine die Beweismomente des anderen als ausreichend nicht gelten lassen wollen. Allerdings bestehen gewisse allgemeine Berührungspunkte zwischen den genannten ausser- und vorchristlichen ascetischen Erscheinungen und dem christlichen Mönchtum; die Ascese erstreckt sich nämlich überall, wo sie vorkommt, im Heidentum wie im Judentum und Christentum naturgemäss auf dieselben Gegenstände und erscheint demnach überall in ziemlich übereinstimmenden Formen; Ehelosigkeit, Enthaltung von Fleisch und Wein, Trennung von der Welt, Wohnung in der Einöde, gemeinsame Betrachtung und Gebet finden sich einzeln oder insgesammt, in einem höheren oder geringeren Grade in allen ascetischen Vereinigungen. Es beruht aber auf einer Verwechslung des Heidnischen mit dem

16) *Weingarten*, Der Ursprung des Mönchtums in dem vorkonstantinischen Zeitalter, Gotha 1877, S. 30 ff. *Gass* dagegen leitet das Mönchsideal aus dem Zusammenwirken des Einflusses des Serapisdienstes mit dem Geiste der Entsagung, der Weltflucht und des Martyriums her (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1877, S. 255).

17) *Keim*, Aus dem Urchristentum, Zürich 1878, S. 215 ff.

18) *Hilgenfeld*, Zeitschrift für wissensch. Theol. 1878 S. 148.

Digitized by Google

allgemein Menschlichen, wenn man auf Grund solcher Berührungspunkte oder Analogieen das christliche Mönchtum einzig und allein aus dem Neuplatonismus bezw. Serapiskultus oder Buddhismus ableiten wollte. Die genannten allgemeinen und in der Natur der Sache liegenden Berührungspunkte erklären sich hinlänglich aus dem natürlichen Zug der Seele, welcher bei der Stetigkeit der psychologischen Gesetze allenthalben mehr oder weniger gleiche ascetische Anschauungen hervorbrachte. Wollte man doch noch die verschiedenen Erscheinungsformen des Mönchtums im Bereich des Christentums wie Heidentums als Glieder eines Stammes betrachten und die eine Erscheinung aus der andern ableiten, so müsste man eben ausser diesen allgemeinen noch besondere Berührungspunkte eruieren, welche den historischen Zusammenhang des christlichen Mönchtums mit den heidnischen Analogieen zur Gewissheit machten. Ein solcher stringenter Nachweis ist aber von den Vertretern der negativen Kritik nicht erbracht worden. Endlich darf bei einem Vergleich des christlichen Mönchtums mit den heidnischen analogen Erscheinungen der Grundsatz: ‚cum duo faciunt idem, non est idem' nicht vergessen werden; so auffallend auch die Uebereinstimmung in gewissen Dingen ist, so zeigen sich doch bei eingehender Betrachtung der diesen Uebungen zu Grunde liegenden Motive tiefgehende Contraste. Die Motive, aus welchen die Ascese des echten christlichen Mönchtums hervorging, sind durchaus nicht identisch mit den Motiven der heidnischen Ascetik.

Das christliche Mönchtum ist, wie jedes andere historische Phänomen, die Frucht einer Idee; es ist, wie wir im folgenden §. zeigen werden, die Frucht einer urchristlichen, biblischen Idee; es ist die Realisierung des von Jesus Christus in den Evangelien dargestellten Ideals, während die heidnischen mönchischen Erscheinungen aus der Vorstellung von einem Dualismus des absolut Guten im Unsichtbaren und des an sich Bösen in der sinnlich erscheinenden materiellen Welt hervorgegangen sind. Und die christliche Ascese der drei ersten Jahrhunderte, diese Vorfrucht des später sich daraus entwickelnden Mönchtums, hat auch unter der Obhut der Kirche die gnostisch-manichäischen Anschauungen perhorresciert, wie in den weiteren Darlegungen gezeigt werden wird.

### §. 2. *Die Mönchsidee in den Evangelien.*

Bei Matthäus[1]) heisst es: Und siehe, da trat einer hinzu und sprach zu Jesus: »Guter Meister, was muss ich Gutes thun, dass ich

1) Matth. 19, 16—21; vgl. Luc. 18, 18—23, Marc. 10, 17—22.

Digitized by Google

das ewige Leben erlange?« Da sprach er zu ihm: »Was fragst du mich über das Gute? Einer ist gut, nämlich Gott. Willst du aber zum Leben eingehen, so halte die Gebote.« Er sprach zu ihm: »Welche?« Jesus aber sprach: »Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis geben! Ehre deinen Vater und deine Mutter und liebe deinen Nächsten wie dich selbst!« Der Jüngling sprach zu ihm: »Dies alles habe ich von meiner Jugend an beobachtet, was fehlt mir noch?« Jesus antwortete ihm: »Willst du vollkommen sein, so geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach!«

In diesen Worten werden zwei verschiedene Lebenswege gekennzeichnet. Der pflichtmässige Lebensweg besteht in der Haltung der Gebote, und als Lohn dafür wird das Eingehen in das ewige Leben versprochen. Auf die darauf folgende Frage des Jünglings, was ihm noch abgehe, giebt Christus den zweiten Lebensweg an; dieser besteht in dem Verzicht auf Hab und Gut und in der engeren Nachfolge Christi; er ist nicht geboten, sondern geraten für den Fall, dass man begehre, vollkommen zu sein, und weil die Uebernahme dieses Standes einen höheren Grad von Grossmut erheischt, wird auch dafür unter dem Bilde eines Schatzes eine ausgezeichnete Stellung im Himmel in Aussicht gestellt.

Dass in dieser Stelle eine Unterscheidung zwischen einem gebotenen oder pflichtmässigen Lebenswege und einem blos geratenen gemacht wird, kann vom exegetischen Standpunkte aus nicht bestritten werden[2]); indes hat man versucht, die Beweiskraft dieser Stelle abzuschwächen. Nach Keil[3]) hätte Christus dem Jüngling blos nahelegen wollen, seinen Geist vom Reichtum loszuschälen und durch die Worte »Willst du vollkommen sein« sei nur diese Gesinnung als eine notwendige Bedingung zur Erlangung des Heiles hingestellt. Allein diese Deutung ist willkürlich; denn Christus unterscheidet ausdrücklich das Eingehen zum ewigen Leben, wozu die Beobachtung der Gebote notwendig ist, und das »Vollkommensein«, wozu der Verkauf der Güter und die engere Nachfolge erforderlich ist. Die Worte »verkaufe alles, was du hast, und gieb es den Armen« sind auch durchaus nicht identisch mit dem Satze: Schäle den Geist von den irdischen Dingen los; das wäre eine ungerechtfertigte Verflüchtigung der Worte Christi. Endlich stehen einer Verflachung unserer Stelle

2) Selbst *De Wette* anerkennt diese Unterscheidung in seinem Commentar zu Matth. 19, 16 ff.

3) *Keil*, Commentar über das Ev. Matth. (Leipzig 1877) S. 395.

Digitized by Google

im Sinne Keils die Worte »du wirst einen Schatz im Himmel haben« im Wege; denn die letzteren Worte stehen offenbar in Antithese zu dem blossen »Eingehen in das ewige Leben« und weisen auf eine besondere Auszeichnung im Himmel als Entgelt für die hinzuopfernden zeitlichen Güter hin[4]).

Weiss[5]) hingegen giebt zu, dass Christus den Jüngling zum thatsächlichen Verzicht auf seine irdischen Güter eingeladen habe; aus diesem besonderen Falle dürfe jedoch nicht gefolgert werden, dass Christus die freiwillige Armut allgemein als Rat empfohlen und derselben einen besonderen Vorzug zugesprochen habe; nur bei dem Jüngling habe eine ganz besondere Naturanlage vorgelegen, so dass für ihn der Verzicht auf Hab und Gut eine unumgängliche Notwendigkeit gewesen wäre. Allein nach den ausdrücklichen Worten Christi: »Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote!« war auch für den Jüngling die Haltung der Gebote die notwendige Bedingung zur Erlangung des Heiles. Uebrigens zugegeben, dass für den Jüngling wegen seiner Eigenart die Entäusserung des Vermögens eine Notwendigkeit gewesen wäre, so wäre es doch wunderbar, wenn er der einzige sein sollte, auf den die Worte Christi gepasst hätten, und wenn sonst im Reiche Christi auf Erden eine solche Anlage oder Disposition sich nie mehr finden sollte[6]). Die bald nach der Unterredung mit dem Jüngling an die Apostel gerichtete Belehrung Christi zeigt auch, dass er den thatsächlichen Verzicht auf die irdischen Güter von denen verlangte, welche er zu seiner Jüngerschaft im speciellen Sinne berufen hatte.

Nachdem nämlich Christus nach dem Weggange des Jünglings eine ernste Belehrung über die Gefahren des Reichtums gegeben hatte, fragte der hl. Petrus, was denn sie, die alles verlassen und ihm nachgefolgt seien[7]), zu erwarten hätten. Der Heiland stellt in seiner Antwort den Aposteln und allen, die ähnlich handeln würden, eine höhere Belohnung in Aussicht[8]). Um aber dieses Lohnes teilhaftig zu werden, genügt nicht das blosse Verlassen

4) *Knabenbauer*, Comment. in Ev. sec. Matth. II. pag. 158 (Paris 1893).
5) *Meyer*, Krit.-exeg. Commentar etc. Ev. des Matth., 7. Aufl., herausg. von B. Weiss (Göttingen 1883).
6) *Knabenbauer*, l. c. pap. 159.
7) Matth. 19, 27; Luc. 18, 28; Marc. 18, 28.
8) Matth. 19, 28—29: Wahrlich sage ich euch, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen wird, auch auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten. Und wer immer sein Haus, oder Brüder oder Schwestern, oder Vater oder Mutter, oder Weib oder Kinder, oder Aecker um meines Namens willen verlässt, der wird Hundertfältiges dafür erhalten und das ewige Leben besitzen. Vgl. Marc. 10, 29—30; Luc. 18, 29—30.

Digitized by Google

von Haus, Gütern und Familie, sondern dieser Verzicht muss geschehen Christi wegen [9]), seines Namens wegen [10]), um des Reiches Gottes willen [11]), um Christi oder des Evangeliums willen [12]); durch gänzliche Losschälung vom Irdischen und rückhaltlose Hingabe sollten sich die Jünger zu der Arbeit für das Reich Gottes und das Evangelium geeignet machen.

Schon der eben behandelte Evangelientext enthält eine Empfehlung der Ehelosigkeit; denn durch den Verzicht auf Hab und Gut ist die Gründung des Familienstandes ausgeschlossen, sowie auch die Nachfolge und Hausgenossenschaft Christi die Ehelosigkeit mit sich bringt; indes besitzen wir noch in den Evangelien eine ausführlichere Belehrung über diesen Gegenstand. Eine ernste Auseinandersetzung Christi über die Unauflöslichkeit des Ehebandes [13]) hatte nämlich den Aposteln die Worte entlockt: »Wenn die Sache des Mannes mit seinem Weibe sich so verhält, so ist nicht gut zu heiraten [14]).« An diese Bemerkung knüpft Christus eine besondere Aufklärung über das Wesen und die Bedeutung der Ehelosigkeit in seinem Reiche. Erstlich erklärt er, dass zu diesem Stande eine ganz besondere Gnade Gottes notwendig sei, wie dies seine Worte [15]): »Es giebt Verschnittene, die sich um des Reiches Gottes willen selbst verschneiden. Wer es fassen kann, der fasse es!« hinlänglich andeuten. Zweitens muss der ehelose Stand freiwillig erwählt sein; die Eunuchie aus Naturnotwendigkeit oder äusserem Zwange genügt nicht. Endlich muss das Himmelreich, d. h., das Interesse des Evangeliums das Motiv zu der freiwillig erwählten Ehelosigkeit abgeben [16]).

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich folgende Resultate: Neben dem Stande der Gebote oder der nackten Pflichterfüllung soll im Reiche Christi auf Erden durch ein geheimnisvolles Conkurrieren von Gnade und Freiheit ein Stand der Vollkommenheit bestehen. Als Mittel, welche zu dieser Vollkommenheit, d. h. zu einer innigeren Vereinigung mit Gott und zum besonderen Dienste Gottes, führen, bezeichnet Christus die Entäusserung des Vermögens und den Verzicht auf die Ehe. Das Ziel der dadurch bewirkten Losschälung vom Irdischen und rückhaltlosen Hingabe an Gott ist aber die Mitarbeit für das Reich Gottes und das Evangelium.

---

9) Marc. 10, 29. — 10) Matth. 19, 29. — 11) Luc. 18, 29. — 12) Marc 10, 29. — 13) Matth. 19, 1 ff.; Marc. 10, 1 ff. — 14) Matth. 19, 10.

15) Matth. 19, 12: Denn es giebt Verschnittene, die vom Mutterleibe so geboren sind; und es giebt Verschnittene, die von Menschen dazu gemacht wurden; und es giebt Verschnittene, die sich um des Himmelreiches willen selbst verschnitten haben.

16) Vgl. die vorhergeh. Note.

Digitized by Google

Zum Schluss wäre noch die Frage am Platze, wie sich zu den drei evangelischen Räten der freiwilligen Armut, der steten jungfräulichen Keuschheit und des freiwilligen Gehorsams unter einem geistlichen Obern, welche die Grundlage des christlichen Mönchs- und Ordenswesens bilden, die obigen aus den Evangelien geschöpften Principien verhalten. Die zwei ersten evangelischen Räte ergeben sich allerdings unmittelbar aus den eben behandelten evangelischen Texten; dagegen findet der dritte evangelische Rat, nämlich der Gehorsam unter einem geistlichen Obern, in den Evangelien keine direkte Erwähnung; er trat eben erst bei fortschreitender Entwicklung und Organisation des Mönchwesens in die Erscheinung; doch lässt sich die Berechtigung desselben in der christlichen Heilsordnung auf mittelbarem Wege erweisen. Christus bezeichnet nämlich selbst den Verzicht auf Besitz und Ehe als Mittel zur Ausübung des Missionswerkes und die apostolische Arbeit als Ziel dieser genannten zwei Räte. Da nun aber die Kirche kraft der ihr von Christus verliehenen Gewalt das apostolische Missionswerk fortführen soll, so ergiebt sich daraus, dass diejenigen, welche sich durch Verzicht auf Besitz und Ehe in den Dienst des Evangeliums stellen wollen, zum Gehorsam und zur Unterwürfigkeit gegen die Stellvertreterin Christi verpflichtet sind und der Jurisdiktionsgewalt der Kirche unterstellt sind. Als nun im Laufe der Zeit, nicht zum geringsten Teil durch die Bemühungen der bedeutendsten Kirchenväter, die Befolgung der evangelischen Räte in dem organisierten Mönchtum sich realisierte, fand die stillschweigende oder ausdrückliche Uebertragung der geistlichen Gerichtsbarkeit an die Vorgesetzten der mönchischen Genossenschaften statt; es entwickelte sich also der religiöse Gehorsam auf geschichtlichem Wege aus zwei Momenten: aus der von Christus den evangelischen Ratschlägen gegebenen Beziehung oder Hinordnung zu der Aufgabe seines Reiches auf Erden einerseits und der Uebertragung der geistlichen Gerichtsbarkeit an die geistlichen Oberen im Interesse des Apostolats seitens der Kirche andererseits.

Wie schon eben angedeutet, konnte in den ersten drei christlichen Jahrhunderten bei dem Mangel an organisierten Mönchsgemeinden von dem religiösen Gehorsam unter einem geistlichen Obern nicht die Rede sein. In welchen Formen nun aber die von Christus proklamierten Räte in dieser dem Mönchtum vorausgehenden Zeit in die Erscheinung traten, werden wir in den folgenden §§. zeigen.

Digitized by Google

### *§. 3. Die Existenz von Asceten und gottgeweihten Jungfrauen in den drei ersten christlichen Jahrhunderten.*

Schon im apostolischen Zeitalter finden wir die Ansätze zur Verwirklichung der von Christus in den Evangelien proklamierten Räte.

So rühmt Lukas die Jungfräulichkeit der vier Töchter des Diakons Philippus [1]). Und auf eine Anfrage von Korinth in Betreff desselben Gegenstandes [2]) findet der hl. Paulus es für nötig, eine ausführliche Belehrung darüber zu erteilen. Nachdem er zunächst hervorgehoben, dass er nicht blos seine Privatansicht aussprechen, sondern auf Grund der ihm von dem Herrn zuteilgewordenen Unterweisung und Erleuchtung [3]) einen Rat geben wolle, erklärt er zwar die Ehe für gut und erlaubt [4]); besser sei aber die stete Jungfräulichkeit [5]), zu der allerdings eine besondere Begnadigung von Seiten Gottes [6]) erforderlich sei. Als nächstes Motiv zur Empfehlung der Jungfräulichkeit giebt der Apostel die bevorstehenden Bedrängnisse [7]) an; damit meint er, wie sich aus den folgenden Versen [8]) ergiebt, die bald zu erwartenden Schrecken des Weltendes und des Gerichtes. Dem Ehelosen werde es leichter sein, sich auf das kommende Gericht vorzubereiten, weil er an die Sorgen und Genüsse dieser Welt minder gebunden sei, während die Ehe in harter Zeit die Last der Trübsal noch erhöht. Doch bleibt der Apostel bei diesem Empfehlungsgrunde, der in analoger Weise allerdings für alle Zeit Geltung hat, nicht stehen, sondern hebt noch für die Vorzüglichkeit der Jungfräulichkeit einen höheren Grund hervor mit den Worten [9]): »Der Unvermählte sorgt, was des Herrn ist, wie er Gott gefallen möge; wer aber vermählt ist, sorgt was der Welt ist, wie er gefallen möge der Frau, und ist geteilt.« Auch der Apostel Johannes hat die Hochschätzung der Virginität ausgesprochen in dem apokalyptischen Gesichte von der auserwählten Begleitung des Lammes, die aus den jungfräulichen Seelen erwählt ist [10]).

Im Zeitalter der Apostelschüler genossen die Vertreter des jungfräulichen Standes ein so hohes Ansehen, dass einzelne sogar der Ueberhebung sich schuldig machten. Nach Ignatius steht das jungfräuliche Leben in innigster Beziehung zum Geheimnis der Menschwerdung; da der Sohn Gottes aus einer Jungfrau Fleisch angenommen, und es jungfräulich bewahrt hat, so sind infolgedessen die

1) Act. ap. 21, 9. — 2) 1 Cor. 7, 1 und 25 ff. — 3) 1 Cor. 7, 25. — 4) Ebendas. v. 28, 36, 38. — 5) Ebendas. v. 38, 40. — 6) Ebendas. v. 1, 7, 8. — 7) Ebendas. v. 26. — 8) Ebendas. v. 28—31. — 9) Ebendas. v. 32, 33. — 10) Offenb. 14, 4.

Digitized by Google

jungfräulichen Glieder der Kirche, seines mystischen Leibes, auch die vorzüglichsten; im Briefe an Polykarp schreibt nämlich Ignatius[11]): »Wenn jemand imstande ist, zur Ehre des Fleisches des Herrn in jungfräulicher Reinheit (ἁγνεία) zu verbleiben, so bleibe er ohne prahlerischen Dünkel. Wenn er damit gross thut, ist er verloren, und wenn er sich für mehr hält als den Bischof, so ist er verführt.« Da Ignatius im folgenden Satze solchen Christen, welche in den Ehestand treten wollen, eine Belehrung giebt, so folgt daraus, dass in den eben angegebenen Worten unter ἁγνεία die Jungfräulichkeit zu verstehen ist und dass er damit von solchen spricht, welche in der Ehelosigkeit zu Ehren des Fleisches des Herrn verbleiben wollen. Auch ist zu beachten, dass hier die Vertreter des jungfräulichen Standes dem männlichen Geschlechte angehörten; denn nur solche konnten in die Versuchung kommen, sich über den Bischof zu stellen. Aehnlich warnt auch Clemens von Rom die Ehelosen vor Ueberhebung, da sie ja die Gnadengabe der Enthaltsamkeit Gott zu verdanken haben[12]). Hermas, welcher auf der Grenzscheide des ersten Jahrhunderts seinen »Hirten« schrieb, vergleicht die Jungfrauen mit unschuldigen Kindern und kennt auch Ehelose männlichen Geschlechtes[13]).

Ueber die weitere Entfaltung der ascetischen Bestrebungen im zweiten Jahrhunderte finden wir Aufschluss in den Schriften der Apologeten; diese Zeugnisse sind insofern von grosser Wichtigkeit, als sie an die Adresse der heidnischen Zeitgenossen gerichtet sind und auf die Ausbreitung der Virginität in allen Schichten der christlichen Gesellschaft als auf eine auch den Heiden offenkundige Thatsache hinweisen. Justinus zitiert im 15. Cap. seiner ersten Apologie drei Evangelientexte, Matth. V, 8, V, 32 und XIX, 11, 12, um zu zeigen, welche Vorschriften Christus über die Keuschheit giebt; alsdann macht er seine Bemerkungen über diese Texte; bezüglich der zwei ersteren Texte bemerkt er, dass Christus nicht blos den Ehebruch, sondern auch die Begierde nach einer solchen That seinen Anhängern verbiete; in Bezug auf den dritten Text, welcher die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen empfiehlt, hebt er rühmend hervor: »Und gar viele, sowohl männlichen als weiblichen Geschlechtes, die von Kindheit auf in der Lehre Christi unterwiesen worden, verbleiben mit ihren 60, 70 Jahren noch unversehrt, und rühmend gelobe ich in jedem Stande solche aufzuweisen. Was erwähnen wir aber auch die zahllose Menge derjenigen, die nach

11) Ad Polyc. c. 5. — 12) Clem. ad Cor. c. 38. — 13) Herm. simil. 9 c. 30.

Digitized by Google

einem zügellosen Leben sich umgewandelt und keusch sein gelernt haben[14])?« Die Kritik hat zwar trotz der Beziehung auf Matth. XIX, 11, 12 die Kraft dieser Stelle abzuschwächen gesucht, indem sie unter den ἄφθοροι solche verstehen wollte, welche die eheliche Treue bewahrten. Allein mit Recht bemerkt Probst, dass sich ja Justinus anheischig mache, solche (ἄφθοροι) aufzuweisen; auf Cölibatäre könne man nur mit den Fingern weisen, nicht aber auf solche, welche die Ehe treu halten; derartiges könne man glauben, aber ansehen könne man es keinem Ehegatten[15]). Justinus unterscheidet übrigens in der obigen Stelle zwei Klassen von Christen; im zweiten Satze weist er auf solche hin, welche nach ihrer Bekehrung zur christlichen Religion keusch leben; im ersten Satze dagegen rühmt er solche Christen, welche von Kindheit an bis in das 60. und 70. Lebensjahr in der Unversehrtheit verbleiben; bei dieser Angabe des terminus a quo und terminus ad quem wäre es absurd diese letzteren Worte auf die eheliche Treue zu beziehen. Uebrigens bestätigt auch Athenagoras in seiner Schutzschrift für die Christen, welche höchstens vier Decennien nach der Apologie des Justinus verfasst sein kann, dass unter den Christen viele, männlichen und weiblichen Geschlechts, sich fänden, welche in der Hoffnung auf eine innigere Vereinigung mit Gott im Jenseits ihr Leben lang unverheiratet (ἀγάμους) bleiben[16]). Endlich bezeugt Minucius Felix in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts, dass eine grosse Anzahl Christen die immerwährende Virginität bewahren[17]).

Im dritten Jahrhundert finden wir bei Clemens Alexandrinus, Origines, Tertullian und Cyprian noch mehr Einzelheiten und Bemerkungen über die in Frage kommenden Erscheinungen des Christentums. Clemens ist der erste, welcher die durch Enthaltsamkeit nach innigerer Verbindung mit Gott strebenden Christen Asceten[18]) nannte. Er kennt Asceten, welche nicht blos der Ehe entsagten, sondern sich auch des Fleisch- und Weingenusses enthielten[19]).

---

14) Καὶ πολλοί τινες καὶ πολλαὶ ἑξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ χριστῷ, ἄφθοροι διαμένουσι, καὶ εὔχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι.

15) *Probst*, Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrh., Tübing. 1873, S. 130.

16) Legat. pro Christian. c. 33.

17) Unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditate procreandi aut unam scimus aut nullam . . . . Plerique inviolati corporis virginitate perpetua fruuntur quam gloriantur (Octav. c. 31).

18) Paedag. I, 7: Ὅρα πῶς μὲν ἕπεται τῷ δικαίῳ ὁ παιδαγωγός, ὅπως τε καὶ ἀλείφῃ τὸν ἀσκητήν, πτερνίζειν διδάσκων τὸν ἀνταγωνιστήν.

19) Strom. VII, 12 §. 69 p. 314, III, 1 §. 4 p. 183; Paed. II, 2 §. 20 p. 65, II, 1 §. 11 p. 63. Strom. VII, 6 §. 33 p. 305.

Digitized by Google

Nach Origenes sind Ehelosigkeit, Verzicht auf Vermögen, Enthaltung von Fleisch und Wein, Fasten die Hauptformen der Ascese[20]). Er lobt die christlichen Asceten und Jungfrauen, welche ehelos bleiben, um Gott dadurch besser dienen zu können[21]); die Enthaltsamkeit, wenn sie überhaupt zuweilen bei den Heiden gefunden werde, stehe keinen Vergleich mit der christlichen aus; die Hierophanten der Athener seien zwar zu steter Enthaltsamkeit verbunden gewesen; doch habe man im Heidentume überhaupt dem Menschen die sittliche Kraft hierzu nicht zugetraut und deshalb die Hierophanten durch Anwendung des Schirlingssaftes zeugungsunfähig gemacht. Bei den Christen aber könne man Männer finden, welche die Anwendung solcher Mittel nicht nötig hätten, um Gott in Reinheit dienen zu können; bei ihnen genüge das göttliche Wort, alle bösen Begierden aus dem Herzen zu entfernen. Bei den Heiden gäbe es einige wenige Jungfrauen, von denen man annähme, dass sie zu Ehren der Gottheit, welcher sie dienen, beständige Reinheit bewahrten. Die Christinnen aber, welche in vollkommener Jungfräulichkeit lebten, thäten dies nicht um menschlicher Ehre willen oder für Geld und gegen Bezahlung, auch nicht eitlen Ruhmes wegen, sondern da sie Gott in ihrer Erkenntnis festhalten wollten, so würden sie von Gott in dem Geiste bewahrt, der ihm wohlgefällig sei.

Ausser den genannten Schriftstellern wären noch im dritten Jahrhundert Tertullian, Cyprian und Methodius als Zeugen für die eifrige Pflege der christlichen Ascese und als Lobredner der Virginität zu erwähnen. In seinem Apologeticus cap. 9 rühmt Tertullian Christen, welche bis ins Grab keusch geblieben, Greise an Alter, aber Kinder an Keuschheit[22]); in der Schrift de virg. vel. c. 10, sowie de cultu fem. II, 9 kennt er gleich den früher genannten Apologeten zahlreiche Vertreter der Virginität in der christlichen Gesellschaft. Cyprian verfasste die Schrift de habitu virginum zur Verherrlichung der Jungfräulichkeit; die gottgeweihten Jungfrauen sind ihm die Blüte der christlichen Pflanzung, die Freude und die Zierde der Kirche, der erlauchtere Teil der Herde Christi[24]). Gleiche Hochschätzung und Verherrlichung der Virginität finden wir bei Methodius in seinem Symposium der zehn Jungfrauen. Wie

20) In Jerem. XIX, 4, 7. — 21) Contra Cels. I, 26, V, 49, VII, 48. — 22) Contra Cels. VII, 48. — 23) Quidam multo securiores totam vim huius erroris virgine continentia depellunt, senes pueri. — 24) Lib. de habitu virg.: Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior gloria est, maior et cura est. Hae sunt ecclesiastici germinis flores, decus atque ornamentum gratiae spiritalis, . . . Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini, illustrior portio gregis Christi. (Migne, s. lat. t. 4 col. 455).

Digitized by Google

schon Clemens die Verschiedenheit der christlichen Ascese von einigen schwachen heidnischen Analogieen scharf betont hat und wie die Apologeten des zweiten Jahrhunderts überhaupt die in allen Schichten der christlichen Gemeinschaft vorfindliche Ascese des geschlechtlichen Lebens als eine besondere Eigentümlichkeit des Christentums rühmend hervorgehoben haben, so leitet auch Methodius die Pflege der Virginität aus dem Wesen der christlichen Religion ab. Nach ihm ist die Jungfräulichkeit die Lilie unter den Blumen, eine Pflanze vom Himmel; die Propheten und Heiligen des alten Bundes kannten sie nicht; erst Christus, der Fürst der Jungfrauen, ist der Lehrer der Virginität geworden; er, der Logos Gottes, hat sie vom Himmel gebracht [25]).

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergiebt sich daraus folgendes Resultat: Die christliche Ascese ist erstlich kein Produkt des dritten oder gar erst vierten Jahrhunderts, sondern die ersten Ansätze dazu finden sich schon an der Wiege des Christentums; ja schon im zweiten Jahrhundert gab es in allen Schichten der christlichen Gesellschaft Asceten, welche ihr ganzes Leben in Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit verbrachten. Mit Stolz weisen die christlichen Schriftsteller auf diese Thatsache hin und betonen die Unfähigkeit des Heidentums derartige Erscheinungen im gleichen Umfange aus sich hervorzubringen [26]).

### §. 4. *Privilegierte Stellung des Ascetentums sowie das Gelübde der Keuschheit in den drei ersten christlichen Jahrhunderten.*

Im Hinblick auf die theoretische Verherrlichung, welche der Ascese des geschlechtlichen Lebens in den drei ersten Jahrhunderten von den christlichen Schriftstellern zu teil wurde, lässt sich von vornherein annehmen, dass diese ascetische Lebensweise auch in der Kirche praktisch vollauf gewürdigt wurde und sich einer besonderen Fürsorge erfreute.

Bei der Feier des Gottesdienstes nahmen die gottgeweihten Jungfrauen die ersten, dem Presbyterium zunächst gelegenen Plätze ein. Tertullian erwähnt nämlich beiläufig, dass der Priester das Opfer darbringe, umgeben von den Jungfrauen und den einmal verehelichten Witwen [1]); da nun auch die übrigen Gläubigen dem

25) Galland. tom. III. p. 703, 709, 675, 677.

26) Justin. Apol. I, 60, 14; Tertull. de monog. c. 2, Tatian. c. 32, Clem. Alex. Strom. IV, 8 §. 59.

1) Lib. de exhort. cast. XI: Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras? et offeres pro duabus? et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sanci-

Digitized by Google

Opfer beiwohnten, so folgt daraus, dass die gottgeweihten Jungfrauen die vordersten Plätze im Schiff der Kirche innehatten. Bestätigt wird dies auch durch die apostolischen Constitutionen, denen gemäss die Jungfrauen mit den Witwen und Presbytiden zuerst vor allen anderen, d. h. den Gläubigen, stehen oder sitzen sollten [2]). Dass auch die Asceten einen gewissen Vorrang hatten, ist daraus ersichtlich, dass sie nach den apost. Constitutionen (VIII, 13) unmittelbar nach dem Klerus die Kommunion empfingen. Auch Ehrentitel werden ihnen beigelegt. Während die Gläubigen überhaupt die Auserwählten (ἐκλεκτοί) hiessen, bezeichnet Clemens von Alexandrien die Asceten als die Auserwählten unter den Auserwählten [3]) (τῶν ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι). In den Stromaten [4]) giebt er wiederum den christlichen Asceten den Ehrennamen »Gnostiker«, weil sie den vom Logos geoffenbarten Glauben immer tiefer erfassend und ihr Leben nach dem Logos immer vollkommener ordnend, immer mehr im Denken und Wirken, Wissen und Leben Gott ähnlich zu werden trachten [5]). Schon aus diesen Angaben geht hervor, dass die Asceten und gottgeweihten Jungfrauen eine Mittelstellung zwischen Klerus und Laien einnahmen; ja zu Anfang des dritten Jahrhunderts bildeten sie sicherlich einen eigenen Stand in der kirchlichen Gemeinschaft; Hippolyt zählt nämlich die Asceten neben den Bischöfen und Martyrern als eine der Säulen der Kirche auf [6]), und Origenes führt in der zweiten Homilie zum dritten Buche Mosis, wo er auf die verschiedenen Ordnungen oder Stände in der Kirche zu sprechen kommt, als solche den Episkopat, Presbyterat, Diakonat und unmittelbar darauf die Jungfrauen und Asceten an [7]).

tum; circumdatum virginibus ac univiris, et ascendet sacrificium tuum libera fronte? (Migne, s. lat. t. II, col. 975).

2) Constit. Apost. l. II, c. 57.

3) Quis dives salv. c. 36.

4) Vgl. das ganze 6. und 7. Buch der Stromata, sowie Strom. II, 17.

5) Paed. I, 6, ed. Pott. I, 116; Strom. II, 17 p. 468; III, 5 p. 561; VI, 1 p. 736, VI, 8 p. 774 und bes. VII, 10 p. 864—866.

6) Fragmenta in Proverbia: Alii septem columnas dicunt esse septem divinos ordines (τὰ ἑπτὰ θεῖα τάγματα), quibus per sanctam atque inspiratam divinitus eius doctrinam creatura sustentatur, hoc est prophetas, apostolos, martyres, hierarchas sive sacerdotes, ascetas, sanctos iustosque. (Migne, s. gr., t. 10, col. 627).

7) In Numer. hom. 2 n. 1: Et unde est, quod saepe audimus blasphemare homines et dicere, ecce qualis episcopus, aut qualis presbyter, vel qualis diaconus? Nonne haec dicuntur, ubi vel sacerdos vel minister Dei ausus fuerit in aliquo contra ordinem suum venire, et aliquid contra sacerdotalem vel leviticum ordinem gerere? Quid autem et de virginibus dicam, aut de continentibus vel omnibus, qui in professione religionis videntur? Nonne si quid inverecundum, vel petulans, si quid protervum gesserint, arguit eos continuo Moyses et dicit: homo secundum ordinem suum incedat? Agnoscat igitur uniuscuiusque ordinem suum .... et ita libret actus suos, ita etiam sermonem, incessum quoque et habitum moderetur, ut cum ordinis sui professione conveniat. (Migne, s. gr. t. 12 col. 591).



Digitized by Google

Wenn nun die Asceten und die gottgeweihten Jungfrauen einen eigenen Stand bildeten, so müssen sie auch die Ehelosigkeit, welche ja das Charakteristikum ihres Standes war, zur beständigen Lebensnorm gewählt haben. Dies geschah auch thatsächlich durch die Ablegung des Gelübdes der Jungfräulichkeit oder Enthaltsamkeit. Der erste Zeuge dieses Gelübdes ist Clemens Alexandrinus. Er nennt nämlich die Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit eine Verachtung des Körpers zufolge eines Gott gemachten Versprechens[8]) und erklärt auch: »Wer mit dem Vorsatze, nicht zu ehelichen, die Jungfräulichkeit gelobt hat, bleibe unverheiratet«[9]). Auch Origines bezeugt es, dass dieses Gelübde der Keuschheit die Natur eines Eides habe[10]). Da er an dieser Stelle in der ersten Person Pluralis redet, so ergiebt sich daraus, dass er nicht blos von den gottgeweihten Jungfrauen, sondern auch von den Asceten redet. Dass von den gottgeweihten Jungfrauen ein wirkliches Keuschheitsgelübde abgelegt wurde, beweisen die darauf bezüglichen Termini bei Cyprian: »Christo se dicare, tam carne quam mente se Deo vovere[11]), in aeternum continentiae se devovere«[12]) und bei Tertullian: »Christo spondere maturitatem suam«[13]). Ja in Anspielung auf 2 Cor. 11, 21 galt schon den beiden genannten Schriftstellern die Gott gelobte Jungfräulichkeit als eine geistige Vermählung und Ehe mit Christus; darum bezeichnet auch Tertullian das Keuschheitsgelübde mit nubere Christo, die gottgeweihte Jungfrau nennt er sponsa Christi. Aus demselben Grunde ist nach Cyprian eine gottgeweihte Jungfrau, falls sie das Gelübde gebrochen hat, adultera Christi[14]).

8) Strom. III, 1: Ἐγκράτεια τοίνυν σώματος ὑπεροψία κατὰ τὴν πρὸς θεὸν ὁμολογίαν. (Migne, s. gr., t. 8 col. 1103).

9) Strom. III, 15: Ὁ κατὰ πρόθεσιν εὐνουχίας ὁμολογήσας μὴ γῆμαι ἄγαμος διαμενέτω. (Migne, l. c., col. 1197).

10) In Levitic. hom. 3 n. 4: Et nos ergo cum venimus ad Deum et vovemus ei nos in castitate servire, pronuntiamus labiis nostris et iuramus nos castigare carnem nostram, vel male ei facere atque in servitutem redigere, ut spiritum salvum facere possimus. (Migne, s. gr., t. 12, col. 428).

11) De habitu virg. c. 4: Neque enim inanis haec cautio est et vana formidoque ad salutis viam consulit, quae Dominica et vitalia praecepta custodit, ut quae se Christo dicaverint et a carnali concupiscentia recedentes tam carne quam mente se Deo voverint, consumment opus suum magno praemio destinatum. (Migne, s. lat. t. 4 col. 455, 456).

12) Ep. 60: Pro quibus (sc. virginibus a barbaris captis) non tantum libertatis, sed et pudoris iactura plangenda est, nec tam vincula barbarorum quam lenonum et lupunarium stupra deflenda sunt, ne membra Christo dicata et in aeternum continentiae honore pudica virtute devota insultantium libidine et contagione foedentur (Migne, l. c. col. 371).

13) De vel. virg. c. 16. (Migne, s. lat. t. 2, col. 911).

14) Ep. 62: Si autem de eis aliqua corrupta fuerit deprehensa, agat poenitentiam plenam, quia quae hoc crimen admisit, non mariti, sed Christi adultera est, et ideo aestimato iusto tempore postea, exomologesi facta, ad ecclesiam redeat . . . (Migne, s. lat. t. 4 col. 381).

Digitized by Google

Eine andere Frage ist aber die, ob in den drei ersten Jahrhunderten schon die öffentlichen Keuschheitsgelübde üblich waren. Was zunächst die Asceten anlangt, so bezeugt Basilius, dass noch zu seiner Zeit öffentliche Keuschheitsgelübde seitens der Männer nicht bestanden hätten; selbst die zu seiner Zeit schon in Gemeinschaft lebenden Asceten oder Mönche hätten sich blos stillschweigend (κατὰ σιωπώμενον) zur Uebernahme des Cölibats verpflichtet; er hält es nun für zweckdienlich, dass man auch von den Kandidaten des Mönchsstandes eine ausdrückliche Kundgebung des Keuschheitsgelübdes entgegennehme[15]). Da diesem Zeugnis des mit den Verhältnissen seiner Zeit wohlvertrauten Basilius keine anderen zeitgenössischen Berichte entgegenstehen, so ist wohl der Rückschluss erlaubt, dass in den drei ersten Jahrhunderten öffentliche Keuschheitsgelübde der Asceten nicht üblich waren.

Anders gestaltete sich die Sache bezüglich der gottgeweihten Jungfrauen. Tertullian ist der erste Kirchenschriftsteller, welcher gelegentlich berichtet, dass zu seiner Zeit die Jungfrauen das Gelübde öffentlich in der Kirche vor der versammelten Gemeinde ablegten[16]); doch erfahren wir aus den Quellen der ersten drei Jahrhunderte über die Form, das Ceremoniell der Gelübdeablegung und über das dazu erforderliche Alter nichts Bestimmtes.

Es bliebe noch zu untersuchen, ob schon in dieser Zeit die nach Ablegung des Gelübdes geschlossene Ehe nichtig wurde[17]). Obwohl schon Cyprian das Gelübde mit der Ehe verglich und darum eine Jungfrau, welche ihr Gelübde gebrochen, als eine non mariti, sed Christi adultera bezeichnete[18]), so galt ihm doch nicht ein solches Gelübde als absolut unauflöslich nach Analogie der Ehe; in Beantwortung einer diesbezüglichen Anfrage seitens eines gewissen Pomponius steht er nicht an, folgenden Bescheid zu geben: »Quodsi ex fide se Christo dicaverunt, pudicae et castae sine ulla fabula perseverent, et ita fortes et stabiles praemium virginitatis exspectent. Si autem perseverare nolunt vel non possunt, melius est, ut nubant

15) Ep. 199 (canonica 2): Ἀνδρῶν δὲ ὁμολογίας οὐκ ἔγνωμεν, πλὴν εἴ μή τινες ἑαυτοὺς τῷ τάγματι τῶν μοναζόντων ἐγκατηρίθμησαν· οἳ κατὰ τὸ σιωπώμενον δοκοῦσι παραδεδέχθαι τὴν ἀγαμίαν. Πλὴν καὶ ἐπ' ἐκείνων ἐκεῖνο ἡγοῦμαι προηγεῖσθαι προσήκειν, ἐρωτᾶσθαι αὐτούς, καὶ λαμβάνεσθαι τὴν παρ' αὐτῶν ὁμολογίαν ἐναργῆ . . . (Basilii opera omn., edit. Maurin. t. III pars altera pag. 423, 424).

16) De virg. vel. c. 14: Prolatae (sc. virgines) enim in medium et publicato bono suo elatae et a fratribus omni honore et charitatis operatione cumulatae . . . (Migne, s. l. t. 2 col. 657, 658).

17) Vgl. dazu ***Freisen***, Gesch. des kanon. Eherechts, Tübingen 1888, S. 677 ff.

18) Vgl. Note 14.



Digitized by Google

quam in ignem delictis suis cadant« [19]). Peters [20]) sucht zwar die Beweiskraft dieser Worte Cyprians abzuschwächen, indem er annimmt, Cyprian mache an dieser Stelle eine Distinktion zwischen öffentlichem und geheimem Keuschheitsgelübde und gestatte blos den Jungfrauen, welche geheime Gelübde abgelegt, unter gewissen Bedingungen die Ehe. Indes die Worte: quae ex fide Christo se dicaverunt, welche er für seine Interpretation zu fruktificieren sucht, bedeuten nicht etwa Jungfrauen, welche geheime Keuschheitsgelübde abgelegt haben, sondern solche, welche aufrichtig (ex fide) und nicht aus einem unedlen Motive das Gelübde überhaupt gemacht haben. Mithin fehlt jede Handhabe in den genannten Brief Cyprians die Unterscheidung von zweierlei Gelübden hineinzutragen.

Es fällt damit auch die Annahme, als sei nach Cyprian zwar den Jungfrauen, die blos geheime Keuschheitsgelübde gemacht, unter gewissen Umständen die Ehe erlaubt, dagegen nach Ablegung des öffentlichen Keuschheitsgelübdes die Möglichkeit einer Ehe abgeschnitten gewesen. Auch die Beschlüsse der Concilien von Elvira und Ancyra, welche allerdings schon dem Anfang des vierten Jahrhunderts angehören, aber doch gewiss noch die Anschauungen des dritten Jahrhunderts wiederspiegeln, kennen nicht die Distinktion von öffentlichem und geheimem Keuschheitsgelübde. Indes beurteilen sie strenger als Cyprian den Treubruch der gottgeweihten Jungfrauen. Der 13. Canon des Concils von Elvira (306 oder nach Duchesne schon um 300) spricht über gottgeweihte Jungfrauen, welche ein Gelübde brechen, lebenslängliche Exkommunikation aus; sühnen sie jedoch ihr Vergehen durch Busse, so sollen sie an ihrem Lebensende in die Kirche aufgenommen werden [21]); der 19. Canon des Concils von Ancyra (314) bestimmte dagegen für einen derartigen Treubruch blos die Busse der bigami [22]), welche nach Basilius [23]) ein Jahr betrug. Erst in einem Briefe des Papstes Innocenz I. an Victricius, welcher aus dem Jahre

19) Ep. 62 (Migne, s. lat. t. 4 col. 377, 378).

20) Vgl. *Kraus*, Real-Encykl. der christl. Altert. Art. »Jungfrauen« II, 80; *Wilpert*, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrh. der Kirche, Freiburg 1892, S. 9 (Note 6).

21) Virgines, quae se Deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini (sc. carnis, de qua supra) servierint, non intelligentes quid admiserint, placuit nec in finem eis dandum esse communionem. Quodsi semel persuasae aut infirmi corporis lapsu vitiatae omni tempore vitae suae huiusmodi foeminae egerint poenitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsae potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere (Hefele, Conciliengeschichte, Freiburg 1873, I S. 161).

22) Ὅσοι παρθενίαν ἐπαγγελλόμενοι ἀθετοῦσι τὴν ἐπαγγελίαν, τὸν τῶν διγάμων ὅρον ἐκπληρούτωσαν· τὰς μέντοι συνερχομένας παρθένους τισὶν ὡς ἀδελφὰς ἐκωλύσαμεν (Hefele, l. c. S. 338).

23) Basil. oper. ed. Maurin. t. III pars alt. p. 422.

Digitized by Google

404 datiert ist, wird eine deutliche und ausdrückliche Unterscheidung gemacht zwischen feierlichen und unfeierlichen Gelübden, zwischen solchen Jungfrauen, welche sich mit Christo geistig vermählt und vom Priester mit dem Schleier bekleidet zu werden verdient haben, und solchen, welche noch nicht den Schleier erhalten, die aber im Stande der Jungfräulichkeit zu bleiben versprochen haben. Nach diesem Briefe sollen die ersteren, die virgines velatae, für den Fall, dass sie das Gelübde brechen und eine Ehe eingehen, strenger gestraft werden, als die letzteren, die virgines non velatae [24]); aber von einer Ungiltigkeit der Ehe ist hierbei keine Rede, vielmehr wird durch den ganzen Tenor des Briefes die Giltigkeit derselben insinuiert oder vorausgesetzt.

Indes ist die Existenz beider Arten von Gelübden, des öffentlichen und geheimen (privaten), an sich nicht erst im fünften Jahrhundert nachweisbar. Schon bei Tertullian waren beide Klassen von Jungfrauen unterschieden; ja nach seiner Privatansicht verdienen die privaten Gelübde den Vorzug und die Jungfrauen sollten damit zufrieden sein, Gott allein bekannt zu sein [25]).

Anlangend die ursprüngliche Organisation des Jungfrauenstandes, so erfahren wir von Cyprian, dass die Jungfrauen unter der besonderen Obhut der Bischöfe standen; zugleich sollten die älteren unter ihnen die Lehrmeisterinnen der jüngeren sein.

### *§. 5. Die Lebensweise der Asceten und der gottgeweihten Jungfrauen.*

Es liegt in der Natur der Sache, dass die Ehelosigkeit ein Sichzurückziehen von der Welt mit sich bringen musste. Clemens von Alex. [1]) verlangt, dass der Ascet sich von der sündhaften Welt fernhalten solle, da das Böse ansteckend wirke, und lobt die Auserwählten unter den Auserwählten, welche aus den Stürmen der Welt ihr Lebensschifflein aufs Trockene gezogen und in Sicherheit gebracht haben [2]). Und Origenes antwortet auf die Frage: »Wer ist heilig?« mit

24) Item quae Christo spiritualiter nupserunt et velari a sacerdote meruerunt, si postea vel publice nupserint vel se clanculo corruperint, non eas admittendas esse ad agendam poenitentiam, nisi is, cui se iunxerunt, de saeculo recesserit . . . Hae vero, quae necdum sacro velamine tectae, tamen in proposito virginali se promiserant permanere, licet velatae non sint, si forte nupserint, his agenda aliquanto tempore poenitentia est; quia sponsio eius a Deo tenebatur (Migne, s. lat. t. 20, col. 478 seq.). Vgl. auch die canones 1 und 2 der römischen Synode unter Innocenz I. im Jahre 402 (Hefele, Conciliengesch. 1875 Bd. II S. 87).

25) (Virgo sanctior) gaudebit sibi et soli Deo nota (De veland. virg. c. 15 Migne, s. lat. t. 2 col. 959).

1) Strom. VII, 7 §. 49 p. 309. — 2) Quis dives salv. c. 36. Es ist durchaus kein Widerspruch, wenn Clemens an einem anderen Orte (Strom. III, 7) die Allgemeinheit der Christen gegen den Vorwurf extremer Weltflucht nach Art der indischen Büsser verteidigt.

Digitized by Google

den Worten: »Wer sich von der Welt zurückzieht, um sich ganz dem Herrn zu weihen« [3]). Gleiche Forderungen stellte man an die gottgeweihten Jungfrauen. Tertullian [4]) meint, dass die Jungfrau nicht nur keusch leben, sondern auch in der Zurückgezogenheit ihr Dasein zubringen solle. Ebenso verlangt Cyprian Absonderung der Jungfrauen von dem gewöhnlichen Leben [5]) und warnt vor der Beteiligung an Hochzeitsgelagen und dem Besuch der öffentlichen Bäder [6]). Die Absonderung von der Welt hatte zur Folge, dass sich gleichgesinnte Asceten zu einem gemeinsamen Leben verbanden. Schon Clemens von Alex. rühmt den Segen des Zusammenlebens gleichgesinnter Gnostiker [7]). Allerdings hemmten die Verfolgungen und Bedrängnisse der Kirche eine solche Entwicklung des Ascetentums; doch sind schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts Ascetenvereine nachweisbar. Gründer eines solchen Ascetenvereins war laut dem Berichte des Epiphanius der Egyptier Hierakas um die Wende des dritten Jahrhunderts. Epiphanius [8]) wirft ihm zwar verschiedene Irrlehren vor, rühmt aber seine ascetischen Bestrebungen und berichtet, dass in seinem Ascetenverein blos Jungfrauen, Asceten und Witwen Aufnahme fanden [9]). Obwohl uns nähere Angaben über diese Ascetenvereinigung fehlen, so bildet doch diese Thatsache an sich einen Anhaltspunkt für die beginnende Entwicklung des Ascetentums zum gemeinsamen Leben. Immerhin ist nach den vorhandenen Quellen dieses Zusammenleben der Hierakiten eine im dritten Jahrhundert einzig dastehende Erscheinung. Nach Athanasius kann von einer weiteren Ausdehnung solcher Ascetenvereine in Egypten zu jener Zeit nicht die Rede sein; vielmehr berichtet er, dass die Asceten damals einzeln nicht weit von ihren heimatlichen Dörfern in der Einsamkeit der Ascese oblagen; dagegen kennt er schon παρθενῶνες »Jungfrauenhäuser« am Ausgang des dritten Jahrhunderts [10]); der Jungfrauenstand war also in dieser Beziehung den männlichen Asceten vorausgeeilt.

Im dritten Jahrhundert machte sich auch eine bedenkliche Extravaganz auf dem Gebiete des ascetischen Lebens geltend; sie bestand im Zusammenwohnen von Jungfrauen mit Männern behufs gegenseitiger geistiger Förderung; man wollte dadurch seine Tugend

---

3) In Levitic. hom. 11 n. 1. — 4) De virg. vel. c. 3, cf. 7. — 5) Ep. 62. — — 6) De hab. virg. c. 18 und 19. — 7) Strom. VII, 7 §. 49 p. 309. — 8) Epiphan. haer. 67 (Migne, t. 42 col. 171 seq.). — 9) Haer. 67 §. 2: Οὐδεὶς μετ' αὐτῶν συνάγεται ἀλλὰ εἰ εἴη παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατὴς ἢ χήρα. (Migne, l. c. col. 175).

10) Athanasius, vita s. Antonii c. 3. Die Argumente für die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieser vita Antonii finden sich bei *Mayer* im »Katholik« (Mainz 1866) 55, 495 ff., 619 ff.; 56, 173 ff.

Digitized by Google

bewähren; in der Nähe eines Menschen des anderen Geschlechtes zu leben und doch keine unlauteren Regungen zu empfinden sollte eine besondere Heiligkeit sein. Diese extravagante Sitte scheint ihren Ursprung den Gnostikern zu verdanken; wenigstens ist Irenäus [11]) der erste, welcher diese bedenkliche Unsitte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts den gnostischen Valentinianern zuschreibt und zugleich berichtet, dass schliesslich das, was im Geiste anfing, im Fleische endigte. Der Verfasser des wahrscheinlich erst dem dritten Jahrhundert angehörenden pseudoklementinischen Briefpaares erklärt dagegen im Namen aller echt christlichen Asceten: »Mit Jungfrauen wohnen wir nicht unter einem Dache; auch besteht nicht zwischen uns und ihnen irgendwelche Gemeinschaft. Wir essen und trinken nicht mit ihnen. Wo eine heiratsfähige oder gottgeweihte Jungfrau schläft, da schlafen und übernachten wir nicht. Weiber waschen nicht unsere Füsse, noch salben sie uns.« (II, 1 Migne, s. gr. t. I col. 418). Cyprian [12]) schritt gegen das auch in Nordafrika sich ausbreitende Uebel des Syneisaktentums energisch ein und forderte von den kirchlichen Vorgesetzten, dass sie dieses Zusammenleben von Männern mit Jungfrauen verhinderten. Gegen Ende des dritten Jahrhunderts trat diese Extravaganz auch anderwärts in die Erscheinung; denn die Synode von Ancyra (314) sah sich in ihrem 19. Canon veranlasst streng zu verbieten, dass gottgeweihte Jungfrauen wie Schwestern bei Männern wohnen [13]).

Anlangend die Kleidung der gottgeweihten Jungfrauen, so verbietet Cyprian [14]) blos die Putzsucht und den Kleiderprunk; von einer besonderen Kleidung der gottgeweihten Jungfrauen weiss er aber nichts; indes war in einigen Gegenden Nordafrikas der Schleier als Tracht der Jungfrauen üblich. Manche Bischöfe waren gegen diese Verschleierung; darum schrieb Tertullian als Montanist ein eigenes Buch de velandis virginibus und verfocht die Notwendigkeit des Schleiertragens. Die Unverschleierten nennt er mit einer gewissen Ironie virgines malae, virgines hominum, capita nundinatitia; diejenigen, welche den Schleier tragen, virgines bonae, virgines Dei [15]). Gegen

11) Adv. haer. I, 6 §. 3. — 12) Ep. 62.
13) Siehe oben S. 20 Note 22. — 14) De hab. virg. c. 5.
15) De vel. virg. c. 3: »Ambiunt virgines hominum adversus virgines Dei, nuda plane fronte in temerariam audaciam excitatae . . . . Scandalizamur, inquiunt, quia aliter aliae incedunt: et malunt scandalizari quam provocari. Scandalum, nisi fallor, non bonae rei, sed malae exemplum est, aedificans ad delictum. Bonae res neminem scandalizant, nisi malam mentem . . . Cur non magis hae querantur scandalo sibi esse petulantiam, impudentiam ostentatitiae virginitatis? Propter eiusmodi igitur capita nundinatitia, trahantur virgines sanctae in Ecclesiam, erubescentes quod cognoscantur in medio, paventes quod detegantur . . . O sacrilegae manus, quae dicatum Deo habitum detrahere po-

Digitized by Google

Ende der genannten Schrift fordert er die Jungfrauen zum Tragen des Schleiers emphatisch auf[16]): »Ich bitte dich, Jungfrau, verhülle mit dem Schleier das Haupt. Ergreife die Waffe der keuschen Zucht, umgieb dich mit dem Walle der Schamhaftigkeit, baue deinem Geschlechte eine Mauer, welche weder deine eigenen Blicke noch die der Vorübergehenden hindurchlässt. Trage das Gewand der Frau, damit du den Stand der Jungfrau bewahrst. Gieb dir den Schein, als wärest du das, was du in Wirklichkeit nicht bist, und sei zufrieden, dass Gott allein dich kennt. Uebrigens bist du ja wirklich verheiratet, denn du hast dich mit Christo vermählt; ihm hast du deinen Leib übergeben, ihm dich verlobt. Kleide dich nun auch so, wie dein Bräutigam es will. Christus verlangt aber, dass die weltlichen Bräute und Frauen den Schleier tragen; um wie viel mehr sollen dies erst seine Bräute thuen!« Aus diesen Worten geht zugleich hervor, dass der Schleier der Jungfrauen sich durch nichts von dem der verheirateten Frauen unterschied. Auch das Abschneiden der Haare war damals noch nicht üblich; vielmehr verbarg man das Haar unter dem Schleier[17]).

Auch lässt sich nicht aus dem liber de veland. virg. der Nachweis führen, dass etwa zur Zeit Tertullians schon die Gelübdeablegung mit der Ueberreichung des Schleiers verbunden war. Die Redensarten tegere, velare,. claudere, abscondere, operire (sc. faciem velo) kommen zwar bei ihm vor, aber noch nicht in dem technischen Sinne von Einkleidung oder Schleiernehmen[18]), wie dies aus dem Context ersichtlich ist. Erst um die Mitte des vierten Jahrhunderts wurde die Ablegung des Gelübdes der Jungfräulichkeit durch Aenderung der Gewänder besiegelt, wie dies Ambrosius in seiner Schrift

tuerunt! Quid peius aliquis persecutor fecisset, si hoc a virgine electum cognovisset? Denudasti puellam a capite, et tota iam virgo sibi non est: alia est facta. Exsurge igitur, veritas, exsurge, et quasi de patientia erumpe: nullam volo consuetudinem defendas . . . . Te esse demonstra, quae virgines tegis.« (Migne, s. lat., t. 2 col. 892). Im Gegensatz zu den Verschleierten, d. i. den virgines Dei, virgines sanctae, nennt Tertullian hier die Unverschleierten virgines hominum, capita nundinatitia; diese Ausdrucksweise ist mit einer gewissen Ironie gewählt und bietet darum kein ernstes Fundament, um daraus deducieren zu können, dass Tertullian mit diesen beiden Termini »virgines Dei und virgines hominum« die gottgeweihten Jungfrauen von denen, welche noch nicht öffentliche Gelübde abgelegt hätten, unterscheiden wollte, wie dies *Martene* (De antiq. eccl. ritibus t. 2 l. 2 c. 6 ed. Bassani p. 185), *Peters* (vergl. Kraus, R.-E., Art. »Jungfrauen« II, 80 ff.) und *Probst* (Kirchliche Disciplin etc. S. 188) angenommen haben. *Tertullian* verlangt, wie auch aus seiner Schrift de orat. c. 22 ersichtlich ist, die Verschleierung aller Jungfrauen, nicht blos der gottgeweihten.

16) De vel. virg. c. 16 (Migne, s. l., t. 2 col. 911).

17) Tertull. de orat. c. 22.

18) Das Letztere scheint *Wilpert* (Die gottgeweihten Jungfrauen S. 15) anzunehmen.

Digitized by Google

De institutione virginis (l. 3 c. 1 Migne, s. l. t. 16 col. 219) bezeugt. Die Ceremonie der Einkleidung bestand aber in der Ueberreichung des Schleiers und der Standestunica (Ambros. de virginib. l. 1. c. 11 (Migne l. c. col. 206 seq.) [19]).

Die Asceten männlichen Geschlechts hatten im dritten Jahrhundert noch kein eigentümliches Kleidungsstück; Tertullian [20]) hält es ihnen nämlich als einen Mangel vor, dass sie es noch nicht, wie die Jungfrauen, zu einer besonderen, ihren Stand kennzeichnenden Kleidung gebracht hätten.

### *§. 6. Die Ehelosigkeit im Dienste des Reiches Gottes.*

Christus hat der Ehelosigkeit die Hinordnung auf das apostolische Missionswerk gegeben. Es liegt eben im Wesen des Cölibats, dass er Raum und Freiheit gewährt, die Summe der verliehenen Kräfte der Ausbreitung des Reiches Gottes dienstbar zu machen. Aus diesem Grunde giebt Paulus dem ehelosen Stande den Vorzug vor der Ehe, welche wegen der mannigfachen mit ihr verbundenen irdischen Sorgen und Verwicklungen einer ungeteilten Hingabe an das Missionswerk Hindernisse bereitet.

Fragen wir nun, in welcher Weise sich das von Christus dem ehelosen Stande gesteckte Ziel im kirchlichen Leben der drei ersten Jahrhunderte realisierte, so geschah dies in doppelter Weise.

Zunächst förderten die Asceten beiderlei Geschlechts schon an und für sich durch ihr gottinniges Leben das Wohl der ganzen christlichen Gemeinschaft. Sie heiligten die Welt durch ihr Gebet, ihr Opferleben und durch das Beispiel. Die Apologeten unterliessen es nicht, auf das strahlende Beispiel des ehelosen Standes hinzuweisen. Clemens von Alexandrien preist die Asceten als Bekämpfer und Besieger des Teufels. Und in Anspielung auf die Paulinische [1]) Lehre von dem mystischen Leibe Christi, dessen stärkere Glieder den schwächeren helfend zur Seite stehen, spricht Origenes [2]) die Bedeutung der Asceten für die gesammte Christenheit und ihr Verhältnis zu dem gläubigen Volke folgendermassen aus: »Unter dem Volke Gottes sind gewisse, die für Gott streiten, jene, welche sich nicht mit zeitlichen Geschäften abgeben. Sie sind es, welche in Krieg ziehen gegen feindliche Völker (gentes) und gegen die bösen Geister und für das übrige Volk wie für die wegen des Alters oder Geschlechtes oder des Vorsatzes Schwächeren streiten. Sie streiten aber

19) Vgl. auch *Wilpert*, Die gottgeweihten Jungfrauen S. 15 ff.
20) De vel. virg. c. 10.
1) I. Cor. 12, 25 seq. — 2) Orig. in Num. hom. 25 n. 4.

Digitized by Google

durch Gebet und Fasten, Gerechtigkeit und Frömmigkeit, Sanftmut, Keuschheit und jede Art Enthaltsamkeit als ihren Kriegswaffen. Und wenn sie als Sieger zum Lager zurückgekehrt sind, nehmen an ihren Mühen auch die Unkriegerischen teil, wie die, welche nicht zum Kampfe gerufen wurden oder nicht ausziehen konnten.«

Ausser dieser allgemeinen Bedeutung für die christliche Gemeinschaft fand der ehelose Stand noch eine besondere Verwendung im Dienste der Kirche. Bezüglich der Asceten weiblichen Geschlechts geschah dies in dem Institute der Diakonissen. In der apostolischen Zeit, wo der Stand der gottgeweihten Jungfrauen erst im Entstehen begriffen war, rekrutierte sich dies Institut aus Witwen. Die ersten Spuren der Existenz desselben finden wir in 1 Tim. 5, 9—10. Nachdem nämlich Paulus den Timotheus gemahnt, die Witwen, welche wahrhaft Witwen sind, zu ehren und nötigenfalls auch zu unterstützen, fährt er fort: (v. 9) »Als Witwe werde eingezeichnet (καταλεγέσθω), die nicht unter 60 Jahren ist, eines Mannes Frau gewesen; (v. 10) in guten Werken bezeugt wird, wenn sie Kinder auferzogen, wenn sie Fremde beherbergt, wenn sie Heiligen die Füsse gewaschen, wenn sie Bedrängten beigestanden, wenn sie jedem guten Werke sich angeschlossen hat.« In diesen beiden letzten Versen redet Paulus nicht mehr, wie in den vorhergehenden Versen, von den armen (vereinsamten) Witwen überhaupt, sondern von solchen Witwen, die für gewisse kirchliche Dienste bestimmt sind oder in das Verzeichnis der kirchlichen Personen (Diakonissen) eingetragen werden sollen. In diesem Sinne verstanden auch die Worte Pauli die ältesten Kirchenschriftsteller, wie Origenes[3]) und Tertullian[4]). Man kann durchaus nicht mit Neander (apost. Kirche I, 265) annehmen, dass hier blos vom Eintragen in das Verzeichnis der zu unterstützenden Witwen die Rede sei. Die Fixierung des Lebensalters auf 60 Jahre und die Eigenschaft nur einmaliger Ehe konnte doch nicht bei der Unterstützung der Witwen massgebend sein; jüngere Witwen und solche, die zweimal verheiratet gewesen waren, mochten oft mindestens ebenso unterstützungsbedürftig gewesen sein. Wenn aber Herzog (Realencyklopädie für prot. Theol. (1855) III, 368) die Worte Pauli deshalb nicht auf die Diakonissen beziehen will, weil der Apostel gewiss nicht das 60. Lebensjahr festgesetzt hätte für einen Dienst, der manche beschwerliche Seiten hatte, so ist dies kein stichhaltiger Grund; Paulus hatte eben, wie er es (v. 11 ff.) andeutet, üble Erfahrungen mit jüngeren Witwen gemacht, die zur Welt zurückkehren

3) Orig. in Joann. hom. 32 n. 7. — 4) Tert. ad uxor. l. 1 c. 7.

Digitized by Google

und mit Bruch ihrer gelobten Treue eine zweite Heirat schliessen wollten. Es ist darum 1. Tim. 5, 9—10 nicht von einer Eintragung in die Liste der unterstützungsbedürftigen Witwen die Rede, sondern von der Eintragung in das Verzeichnis der mit gewissen kirchlichen Diensten, welche der Apostel (v. 10) andeutet, betrauten Witwen. Ob schon zur Zeit der Apostel auch gottgeweihte Jungfrauen für kirchliche Dienste verwendet wurden, ist nicht erweisbar. Zwar wird von Paulus Rom. 16, 1—2 eine gewisse Phöbe genannt, welche Diakonisse (διάκονος) der Kirche in Kenchreä war und dem Apostel sowie anderen Handreichung leistete; auch die Rom. 16, 2 genannten Frauen mögen im Geiste der Phöbe für den Glauben und die Ehre Gottes gewirkt haben; es ist aber nicht ersichtlich, ob sie Witwen oder Jungfrauen waren. Indes bei der steten Zunahme des Jungfrauenstandes und dem Wachstum der christlichen Gemeinden wurden bald die rüstigeren Kräfte der Jungfrauen in Anspruch genommen; dies geschah nachweislich schon im Zeitalter der Apostelschüler. Ignatius grüsst nämlich im Briefe an die Smyrnäer (c. 12) »die Jungfrauen, welche Witwen genannt werden.« Weil in der apostolischen Zeit vorherrschend Witwen das Diakonissenamt versahen, so ist es erklärlich, dass zur Zeit des hl. Ignatius auch die mit diesem Ehrenamte betrauten Jungfrauen Witwen genannt wurden. Während Paulus junge Witwen von diesem Ehrenamte ausgeschlossen wissen wollte, waren die Bischöfe später bei der Auswahl der Jungfrauen für dieses Amt bezüglich des Alters weniger ängstlich; Tertullian (de virg. vel. c. 9) spricht nämlich seine Verwunderung darüber aus, dass an einem Orte eine noch nicht zwanzigjährige Jungfrau in das Viduat aufgenommen worden sei. Allmählich rekrutierte sich der Stand der Diakonissen, wie die apostolischen Constitutionen[5]) bezeugen, ebenso aus Jungfrauen wie aus Witwen, und die mit kirchlicher Bedienstung betrauten Personen wurden bald mit Rücksicht auf die historische Entwicklung Witwen, bald im Hinblick auf Rom. 16, 1 Diakonissen genannt.

Anlangend die Obliegenheiten der Diakonissen, so wirkten sie zunächst im gewissen Sinne als Glaubensboten. Wegen ihrer gesellschaftlichen Verbindungen kamen sie oft in die Lage auf den christlichen Glauben vorzubereiten; sie durften in allen Fragen, die sich auf Glauben, Gerechtigkeit und Hoffnung auf Gott beziehen, Antwort geben; doch sollten sie sich darauf beschränken, die Heiden vom Irrtum der Vielgötterei abzuwenden und auf die Lehre von der

5) Apost. Const. l. 6. c. 17.

Digitized by Google

Einheit Gottes hinzuweisen. Auf die Darlegung der spezifisch christlichen Wahrheiten sollten sie sich nicht einlassen, um nicht durch eine unpassende oder mangelhafte Antwort die christlichen Geheimnisse dem Spotte der Ungläubigen auszusetzen [6]) und auch wohl aus dem Grunde, weil es dem Weibe nicht gestattet war, den Mann zu belehren und zu beherrschen [7]). Wollte darum jemand in der Religionslehre selbst unterrichtet werden, so sollten sie ihn an die Vorsteher weisen [8]). Ein grösserer Spielraum wurde indes den Diakonissen bezüglich des Unterrichtes der Frauen gewährt. Bei der dem Morgenlande eigentümlichen Abgeschlossenheit der Frauen waren sie die geeignetsten Personen, um, ohne Verdacht zu erregen, auch in die Frauengemächer die Lehre Christi zu bringen [9]). Ferner vermittelten sie den Verkehr der christlichen Frauen mit den Bischöfen und Diakonen [10]). Wie die Diakonen waren sie verpflichtet im Dienste des Evangeliums Botschaften zu übermitteln, Reisen zu machen, Beistand zu leisten und zu dienen [11]). Arme Witwen standen unter ihrer Leitung [12]). Endlich befassten sich die Diakonissen mit Krankenpflege und unterrichteten junge Frauen in den Pflichten des Ehestandes, der Kindererziehung und des Hauswesens [13]). Die Verwendung der Diakonissen während des Gottesdienstes beschränkte sich auf die äussere Disciplin. Sie überwachten die Eingänge zu der Abteilung der Frauen in der Kirche und wiesen diesen die Plätze an [14]). Auch waren sie dem Bischof behilflich bei der Taufe und der mit der Taufe verbundenen Salbung der Katechumenen weiblichen Geschlechtes [15]).

Mit Rücksicht auf diese mannigfachen Dienste im Interesse des Evangeliums standen die Diakonissen im hohen Ansehen. Von Polykarp [16]), desgleichen in den apostolischen Constitutionen [17]) werden sie Altar Gottes genannt. Der 7. Canon Hippolyts befiehlt sie wegen ihrer vielen Gebete, ihrer Sorge für die Kranken, ihres häufigen Fastens besonders zu ehren. Origenes hält sie kirchlicher Ehren wert, weil sie sich mit der Unterweisung des weiblichen Geschlechtes in der christlichen Lehre abmühen, und rechnet sie auch zu den kirchlichen Dignitäten [18]). Die kirchliche Ehre bestand gemäss den apostolischen Constitutionen darin, dass sie mit den Jungfrauen und

---

6) Apost. Const. l. 3. c. 5. — 7) Orig. in Isai. hom. 6. n. 3. — 8) Vgl. Note 6. — 9) Clem. Alex. strom. l. 3. c. 6. — 10) Apost. Const. l. 2. c. 26. — 11) Ibid. l. 3. c. 19. — 12) Ibid. l. 3. c. 7. — 13) Hippol. can. 9; Orig. ad Rom. l. 10. n. 17 u. 20.

14) Apost. Const. l. 8. c. 28; l. 2. c. 58. — 15) Apost. Const. l. 3. c. 15 u. 16. — 16) Polyc. ad Philadelph. c. 9. — 17) Apost. Const. l. 2. c. 6. — 18) Orig. in Isai. hom. 6. n. 3.

Digitized by Google

Presbytiden die ersten Plätze im Schiffe der Kirche einnahmen[19]; auch die Communion empfingen sie nach dem Klerus und den Asceten als die ersten unter den Frauen[20]. Endlich erhielten sie, falls sie kein eigenes Vermögen besassen, ihren Unterhalt aus den Einkünften der Kirche gleich den niederen Klerikern[21].

Trotz alledem war es den Diakonissen, wie überhaupt den Frauen, in Uebereinstimmung mit der Vorschrift des hl. Paulus verboten, öffentlich zu predigen und andere priesterliche Funktionen zu verrichten[22]. Wegen ihrer hohen Bedeutung für die Kirche bildete sich aber allmählich eine feierliche Einführung derselben in ihr Amt aus. Das Gebet, welches hierbei der Bischof in Gegenwart des Presbyteriums, der Diakonen und Diakonissen sprach, lautete folgendermassen: »Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi, der du Mann und Weib erschaffen, Maria, Debora, Anna und Holda mit dem Geiste erfüllt und dich gewürdigt hast, dass dein Eingeborener aus einem Weibe geboren wurde, der du am Zelte des Zeugnisses und im Tempel Frauen als Hüterinnen deiner heiligen Thüren eingesetzt hast, sieh nun auf diese deine Dienerin herab, erwählt zur Diakonin, und gieb ihr den hl. Geist, reinige sie von aller Befleckung des Leibes und des Geistes, um das ihr übertragene Amt würdig zu vollziehen, zu deiner Ehre und zum Lobe deines Christus, mit dem dir Ehre und Anbetung und dem hl. Geiste in Ewigkeit. Amen«[23]. Zwar findet sich dieses Gebet im 8. Buche der apostolischen Constitutionen, welches der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zugeschrieben wird; doch lässt es sich nachweisen, dass dieses Gebet über die Diakonissen vor der Mitte des 3. Jahrhunderts schon vorhanden war und von dem Herausgeber des 8. Buches als ein altes Formular in seine Sammlung aufgenommen wurde[24]. Mit diesem Weihegebet der Diakonissen war auch nach dem Zeugnis der apost. Constitutionen (l. 8 c. 19) eine Handauflegung seitens des Bischofs verbunden. Da jedoch nach dem ausdrücklichen Zeugnisse derselben apost. Constitutionen den Diakonissen der priesterliche Charakter fehlte und die letzteren nach dem 19. Canon des ersten Concils von Nicäa zu den Laien gezählt wurden, so ist diese Hand-

19) Apost. Const. l. 2. c. 57. — 20) Ibid. l. 8. c. 13. — 21) Ibid. l. 8. c. 31; l. 2. c. 25. — 22) Ibid. l. 3. c. 6.

23) Ibid. l. 8, 20. — 24) *Probst*, Kirchl. Disciplin in den 3 ersten christl. Jahrh., Tübingen 1873 S. 119 Not. 3: »Von dem Ordinationsgebet der Diakonissen lässt sich nachweisen, dass der Herausgeber des 8. Buches es als ein altes Formular in seine Sammlung aufnahm. In demselben wird nämlich den Diakonissen die Thürwache bei den Frauen übertragen. Im 11. Capitel lässt er aber die Subdiakonen die Thüre bei der Abteilung der Frauen überwachen, ein Versehen, das zeigt, dass die Bemerkung c. 11 später eingeschaltet wurde.«

Digitized by Google

auflegung nicht sensu strictiori, sondern als blosse Benediktion zu fassen.

Es bliebe noch zu zeigen, in wie weit im Verlauf der drei ersten Jahrhunderte der Stand der Cölibatäre männlichen Geschlechts im Dienste des Reiches Gottes und Evangeliums verwendet wurde. Schon die Apostel haben, wie die hl. Schrift mehrfach andeutet und die Kirchenväter einstimmig bezeugen, als Cölibatäre gelebt[25]); indes war die Kirche anfänglich noch nicht in der Lage, ihre Diener ausschliesslich aus der Zahl der Unvermählten zu wählen; denn die Juden, aus denen sich die ersten Diener der Kirche rekrutierten, verwarfen die Virginität, und unter den Heiden waren die Unvermählten fast nur solche, welche die Ehe aus Zügellosigkeit verschmähten und darum für den klerikalen Stand durchaus nicht tauglich waren. Diesen Verhältnissen trug der hl. Paulus Rechnung, indem er I. Tim. 3, 2 im abwehrenden (negativen) Sinne statuierte: Δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον . . . μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα. Undenkbar ist es, dass hiermit Paulus, wie die Vigilantianer und manche protestantische Exegeten annehmen, die Vorschrift gegeben habe, dass der Bischof verheiratet sein müsse. Eine solche Deutung widerspricht der Anschauung Pauli, der selbst ehelos war, dessen getreueste Schüler Titus und Timotheus ohne alle Spur von Frau und Kindern erscheinen und der noch wenige Jahre früher I. Cor. 8, 7 den jungfräulichen Stand so hoch erhoben hat. Auch die ganz analoge Stelle I. Tim. 5, 9: χήρα καταλεγέσθω . . . ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, wonach nur einmal verheiratete Witwen für den kirchlichen Dienst verwendet werden sollen, spricht für die traditionelle und auch von mehreren protestantischen Exegeten zugestandene Auslegung, dass nämlich nur die, welche einmalige, nicht aber solche, welche eine zwei- oder mehrmalige Ehe eingegangen, zum Bischofsamte zugelassen werden sollten. Der Grund, weshalb ein solcher Bigamist zu einer kirchlichen Würde als ungeeignet erscheint, liegt nicht nur in der Unenthaltsamkeit, die sich in der zweiten Verehelichung offenbart, sondern vielmehr in der Symbolik der christlichen Ehe, welche gemäss dem Apostel (Ephes. 5, 32) ein Bild der Vereinigung Christi mit der Kirche ist, eine Wahrheit, welche nur in der Monogamie zum völligen Ausdruck kommt und welche darum die kirchlichen Vorsteher durch ihre Monogamie den Gläubigen symbolisieren sollen. Uebrigens hielten auch Heiden die einmalige Ehe

25) I. Cor. 9, 5 ist nicht von Ehefrauen die Rede; dagegen spricht das ἀδελφὴ γυνή und die jüdische Sitte der dem Lehrer nach ihrem Vermögen dienenden Frauen (Matth. 27, 55; vgl. Hieronym. c. Jovin. I, 26). Zudem hatte Petrus, der hier von Paulus genannt wird, sicher alles, auch seine Frau, verlassen (vgl. Matth. 19, 27).

Digitized by Google

hoch, wie dies Tacitus (Germ. 19) bezeugt und wie denn auch der pontifex maximus und die flamines der Römer nur einmal heiraten durften [26]).

Indes war die Aufnahme Verheirateter in den Klerus nur ein Notbehelf, und es lässt sich der Nachweis führen, dass den Ehelosen bei der Auswahl der Kleriker der Vorzug gegeben wurde und dass diese Praxis als ein apostolisches Vermächtnis betrachtet wurde. Wir beginnen mit einigen lichtvollen Beweisstellen aus den Werken des hl. Epiphanius, welche zwar der Mitte des 4. Jahrhunderts angehören, aber wegen der von diesem Bischof gebrauchten Ausdrucksweise einen Rückschluss auf die Disciplin und die gesetzliche Geltung des Cölibats in den drei ersten Jahrhunderten gestatten. Im 21. Kap. der »Auseinandersetzung des katholischen Glaubens« erklärt Epiphanius [27]): »Das hl. Priestertum wird aus den Jungfräulichen ergänzt: wenn nicht aus Jungfräulichen, so doch aus Unvermählten; wenn aber unter den Unvermählten nicht genug zu diesem Amte geeignete sind, so werden solche gewählt, welche Enthaltung von ihren eigenen Frauen gelobt haben oder doch nach einmaliger Ehe verwitwet sind.« Und in seiner Schrift Adversus haereses 48 c. 9 spricht er sich folgendermassen aus: »Christus, das göttliche Wort, ehrt die Monogamie, obgleich er die Gnadengaben des Priestertums vorzugsweise (μάλιστα) durch solche zierte, welche sich nach einmaliger Ehe zur Enthaltsamkeit entschlossen oder stets die Jungfräulichkeit bewahrt hatten und so von vornherein eine Bestimmung traf, dergemäss dann auch seine Apostel den kirchlichen Kanon (τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα) des Priestertums in angemessener und heiliger Weise festgestellt haben [28]).« Aus diesen Aussprüchen des Epiphanius geht also hervor, dass zu seiner Zeit sich der Klerus aus Un-

26) *Bisping*, Erklärung der Pastoralbriefe, 2. Aufl. S. 170. — *Zöckler*, Askese und Mönchtum (1897) I S. 101—102.

27) *Migne*, s. gr. t. 42 col. 824.

28) Ibid. t. 41 col. 868. Der Sinn dieses Satzes ist offenbar folgender: »Christus ehrte wohl die Monogamie, aber bei der Auswahl der Apostel bevorzugte er die Ehelosigkeit und nahm dazu Jungfräuliche oder solche, welche nach einmaliger Ehe sich zur Enthaltsamkeit entschlossen hatten.« Das Wort μάλιστα ist nach dem Context mit »vorzugsweise« oder mit »gar sehr«, wie es G. Bickell (Zeitschr. f. kath. Theol. III S. 795) thut, zu übersetzen. Würde man es mit Funk (Kirchengesch. Abhandl. u. Untersuch., Paderborn I, S. 132) durch »meist« wiedergeben, so würde dem Epiphanius imputiert werden, dass nach seiner Anschauung es noch eine dritte Apostelgruppe gab, nämlich von solchen, welche verheiratet waren und sich zur Continenz nicht hatten entschliessen können, was wohl Funk selbst nicht annehmen möchte. Auch würde alsdann der in dem ganzen Satzgefüge liegenden Antithese völlig die Spitze abgebrochen werden. — Uebrigens würde, die Richtigkeit der Funkschen Uebersetzung vorausgesetzt, damit nur die Auswahl der Apostel durch Christus, nicht aber die von Epiphanius an unserer Stelle sowie adv. haer. 59 c. 4 angegebene kirchliche Anordnung tangiert.

Digitized by Google

vermählten oder im Notfalle aus Witwern (nach einmaliger Ehe) oder aus Vermählten, die sich zur Continenz verpflichteten, rekrutierte, und dass dieser kirchliche Kanon [29]) des Priestertums die vorbildliche Handlungsweise Christi sowie die apostol. Ueberlieferung zur Grundlage hatte. Im gleichen Sinne verurteilt er an einer anderen Stelle (adv. haer. 59 c. 4 [30]) die Ausserachtlassung dieses kirchlichen Kanons als unverträglich mit der durch den kirchlichen Dienst geforderten ungeteilten Hingabe an Gott und schreibt die Schuld dafür, dass in gewissen Gegenden vom kirchlichen Kanon abgewichen werde, der Lässigkeit der Kirchenvorsteher zu.

Diese Aussprüche als rein subjektive Uebertreibungen dieses strengascetischen Kirchenvaters aufzufassen ist schon deshalb nicht angängig, weil er selbst auf die Kanones der Kirche und die Anordnung der Apostel hinweist [31]); zudem steht er auch nicht mit seinen Anschauungen als passer solitarius unter seinen Zeitgenossen da, indem Eusebius am Anfang des 4. Jahrhunderts in der Demonstratio evangelica I, 9 [32]) die Continenz der Kleriker wegen der ihnen obliegenden höheren Aufgaben als notwendig erachtet, desgleichen betrachtet der Papst Siricius in seinem Schreiben an die afrikanischen Bischöfe und das Concil von Karthago [33]) vom Jahre 390 die Continenz der höheren Kleriker als Verordnung der Apostel und Väter. Es fragt sich nun, ob die Behauptung des hl. Epiphanius, dass die Continenz aller Kleriker der höheren Weihen angeordnet und von jeher auch in der Kirche beobachtet worden sei, durch Zeugnisse aus früherer Zeit bestätigt wird. Leider existieren aus der Zeit vor 300 bez. 306 gar keine Canones, welche doch der Natur

---

29) Funk (a. a. O.) übersetzt ἐκκλησιαστικὸς κανών mit »Idee, Richtschnur (des Priestertums)«; dies entspricht aber nicht dem Context der Stelle adv. haer. 48 c. 9; denn darnach ist die Massnahme Christi bei der Apostelwahl als das Ideal, dagegen der von den Aposteln festgestellte Kanon des Priestertums als eine daraus resultierende Anordnung aufzufassen.

30) *Migne*, s. gr. t. 41 col. 1024.

31) *Bickell*, Ztschr. f. kathol. Theol. Innsbruck II (1878) S. 47 ff., III (1879) S. 795 f.

32) *Migne*, s. gr. t. 22 col. 81. — Die eine Stelle lautet: »Jedoch für die Geweihten (ἱερωμένους) und dem Dienste Gottes Obliegenden geziemt es sich (προσήκει) hinfort des ehelichen Umgangs sich zu enthalten.« Funk (a. a. O. S. 128) bemerkt hierzu: »Indem er (Eusebius) den Verzicht auf denselben (den ehelichen Umgang seitens der Geistlichen) mit dem Worte προσήκει blos als etwas Geziemendes erklärt, bezeugt er vielmehr die da und dort stattfindende gesetzlich nicht unzulässige Fortsetzung desselben. »Indes das Wort προσήκει bezeichnet hier nicht etwa ein blos freigestelltes Geziemendes, sondern eine Notwendigkeit; dies ergiebt sich aus einer im selbigen Kapitel vorfindlichen Parallelstelle, welche lautet: »Ganz besonders ist es daher für diese (die Geistlichen) jetzt (in der neutestamentlichen Ordnung) notwendig (ἀναγκαίως) auf Enthaltung von der Ehe bedacht zu sein.«

33) *Bickell*, a. a. O. II (1878) S. 41.

Digitized by Google

der Sache nach das beste Beweismaterial wären. Ein Ersatz dafür bietet sich uns aber erstlich in den Bestimmungen der apostolischen Kirchenordnung, welche zwar nicht den Anspruch auf apostolischen Ursprung machen kann, aber doch schon dem dritten Jahrhundert angehört. In dieser Kirchenordnung, welche die ursprüngliche Disciplin der morgenländischen Kirche in Sachen des Cölibates wiederspiegelt, verlangen die Apostel nicht nur vom Bischofe, er solle jungfräulich sein, auf jeden Fall aber mit seiner einzigen Gattin in Enthaltsamkeit leben[34]), sondern auch von den Priestern völlige Enthaltung vom Verkehr mit dem anderen Geschlechte[35]). Auch in der Kirche zu Edessa erscheint die Verpflichtung des Klerus zur Continenz als ein apostolisches Gebot gemäss der syrischen Doctrina

---

34) Die Stelle lautet: »καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός ἤ. h. Es ist gut, wenn er (der Bischof) unbeweibt ist, wo nicht, hinweg von einem Weibe.« Die Uebersetzung der Worte ἀπὸ μιᾶς γυναικός durch »eines Weibes Mann«, wie es Funk (a. a. O. S. 124) annimmt, ist wegen der disjunktiven Bedeutung der Präposition ἀπό (von — weg) ganz unstatthaft. Einen Beleg für die Richtigkeit der ersteren Uebersetzung bietet auch eine ganz analoge Stelle in dem ersten syrischen Buche des klementinischen Oktateuchs: »Ein Diakon werde ordiniert, indem er, wie wir vorher gesagt haben, erwählt werden soll, wenn er gut gesittet ist, wenn er rein ist, wenn er wegen seiner Reinheit und Entferntheit von den Lüsten erwählt ist, wenn aber nicht, auch wenn er ist hinweg von der Ehe mit einem Weibe« (Reliquiae iuris eccles. antiquissimae syriace, ed. de Lagarde S. 10; vgl. G. Bickell a. a. O. II. S. 793 Note 1). Auch ist an unserer Stelle, wie Funk im äussersten Falle zugeben will, die Enthaltung von der Ehe mit einem Weibe nicht als blosser Rat hingestellt, sondern die durch die Partikeln μὲν — εἰ δὲ μή ausgedrückte Alternative hat den Sinn: »das Unbeweibtsein ist für den Episkopat ein Wunsch, dagegen die Enthaltsamkeit nach einmaliger Ehe eine Forderung.« — Die äthiopische Version der Kirchenordnung ist an dieser Stelle sowie anderwärts ganz unzuverlässig. Vgl. das diesbezügliche Citat aus Pitra (Juris ecclesiastici Graecorum historia etc.) bei Hilgenfeld, Novum Testam. extra Canonem IV ed. II S. 120).

35) Die Stelle lautet: Δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους ἤδη κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κόσμῳ τρόπῳ τινὶ ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως . . . Funk, der hierbei (a. a. O. S. 124 f.) dem Prof. G. Bickell den Vorwurf macht, dass er durch Nichtberücksichtigung der Worte »τρόπῳ τινὶ« den Sinn des Ganzen alteriert habe, fasst die Stelle so auf, dass die Kirchenordnung nicht völlige, sondern eine gewisse (τρόπῳ τινὶ) Enthaltsamkeit verlange; allerdings giebt er dann zu, dass diese Uebersetzung nicht unbestritten ist und von Harnack mit Rücksicht auf das »τρόπῳ τινὶ« in den apost. Constit. II, 1; III, 1 durch »wie gebührend, naturgemäss« wiedergegeben wird. Doch wenn auch »τρόπῳ τινὶ« mit quodam modo übersetzt wird, so spricht diese Uebersetzung nicht zu Gunsten Funks. Zergliedern wir nämlich die obige Stelle, so heisst es darin zunächst, dass die Presbyter solche sein müssen, die schon eine geraume Zeit in der Welt verweilt haben (alt geworden sind); die Kirchenordnung macht nun zu dem »κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κόσμῳ« eine Einschränkung durch die Hinzufügung von »τρόπῳ τινὶ«; also nicht das blosse Altgewordensein in der Welt ist eine Qualifikation für Priester, sondern dieses Altgewordensein in der Welt muss mit einem gewissen τρόπος, mit einer gewissen Lebenseinhaltung verbunden sein; man muss, um so zu sagen, in gewissen Ehren in der Welt gelebt haben. Wie nun dieses τρόπῳ τινὶ zu verstehen ist, darüber giebt das folgende »ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως« näheren Aufschluss; kurzum das »τρόπῳ τινὶ« ist eine Restriktion des vorhergehenden »κεχρονικότας ἐπὶ τῷ κόσμῳ«, und das folgende »ἀπεχομένους . . . .« ist dann die Erklärung hierzu.



Digitized by Google

Addaei, welche von einigen Gelehrten, wie Cureton, Phillips, Bickell, abgesehen von einigen Interpolationen als ein Erzeugnis des ersten Jahrhunderts für wahrscheinlich gehalten wird, sicher aber spätestens im 3. Jahrhundert entstanden sein muss, da sie schon von Eusebius in seiner Kirchengeschichte excerpiert wird[36]). In dieser ermahnt der angebliche Jünger Christi Addäus die Kleriker: »Eure Leiber seien rein und eure Körper heilig, wie es sich für diejenigen geziemt, welche vor dem Altare Gottes stehen.« Und weiterhin wird die Continenz der Kleriker sowie der Diakonissen und gottgeweihten Jungfrauen von Edessa mit folgenden unzweideutigen Worten gerühmt: »Alle Männer und Frauen, die dem Kirchendienste angehörten, waren keusch, vorsichtig, heilig und rein, indem sie einzeln (ichidaith) und keusch ohne Befleckung lebten.«

Von den Kirchenschriftstellern der 3 ersten Jahrhunderte hat zwar keiner ex professo über den Cölibat des Klerus geschrieben; doch finden sich bei Origenes und Tertullian gelegentliche Aeusserungen über diese Sache. Der erstere findet in seiner 6. Homilie über den Levitikus[37]) darin, dass im Exod. 28, 42 bei der Beschreibung der alttestamentlichen Priesterkleidung linnene Femoralien erwähnt, dagegen im Levit. 8 solche nicht genannt werden, eine Symbolik und erklärt, die alttestamentlichen Priester hätten solche abgelegt oder angelegt, je nachdem sie sich des ehelichen Umgangs zur Zeit ihres heiligen Dienstes enthielten oder ihn pflegen durften. Von einer solchen Bedeutung der Femoralien wolle er bezüglich der Priester der Kirche nichts wissen. Bei diesen letzteren könne die Erwähnung der Femoralien nur von der geistlichen, nicht aber leiblichen Vaterschaft verstanden werden; die Nichterwähnung derselben bedeute dagegen, dass die christlichen Priester unter Umständen den Samen des göttlichen Wortes nicht ausstreuen dürfen, um das Heilige nicht den Hunden vorzuwerfen. Den neutestamentlichen Priestern spricht also Origenes das Recht ab, leibliche Kinder zu erhalten, und verlangt von ihnen nicht blos temporäre, sondern stete Continenz. Auch contra Cels. VII, 48 setzt er die Existenz der Priestercölibates zu seiner Zeit voraus, da er darauf hinweist, dass die Christen sich nicht damit begnügen, alle Unlauterkeit abzulegen, sondern dass manche von ihnen gleich wahren Priestern, welche den Freuden irdischer Liebe entsagen, der sinnlichen Verbindung sich enthalten und gänzlich sich rein bewahren. Der gleiche Schluss lässt sich aus

36) *Phillips*, The Doctrine of Addai, the Apostle recens. von Bickell in der Ztschr. f. k. Theol. I (1877) S. 296 ff., bes. S. 304 Not. 1.
37) *Migne*, s. gr. t. 12 col. 473.

Digitized by Google

Tertullians Schrift de exhortatione castitatis[38]) ziehen; er will nämlich einen Witwer von der zweiten Ehe dadurch abhalten, dass er ihn auf die Kleriker, gottgeweihten Jungfrauen und Diakonissen hinweist, welche ebenfalls, um sich ganz Gott zu weihen, ein enthaltsames Leben führten. Die Stelle lautet (c. 13): ‚Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui Deo nubere maluerunt, qui carnis suae honorem restituerunt quique se iam illius aevi filios dicaverunt, occidentes in se concupiscentiam libidinis et totum illud, quod intra paradisum non potuit admitti.' Wäre der Cölibat nicht allgemein unter den Klerikern gewesen, so hätte der Hinweis Tertullians auf die Kleriker seine Wirkung völlig verfehlt.

Von nicht geringer Bedeutung für unsere Frage ist auch das schon früher (S. 23) erwähnte pseudoklementinische Briefpaar ad virgines (Enthaltsame beider Geschlechter), in welchem die Prediger des Evangeliums als dem jungfräulichen oder ascetischen Stande angehörig erscheinen und (I, 10; II, 1—6) Verhaltungsmassregeln erhalten, wie sie insbesondere auf ihren Missionsreisen im Verkehr mit der Welt die Keuschheit bewahren können. Merkwürdig sind auch folgende Worte der uralten Doctrina Apostolorum über die Wanderpropheten und Lehrer: »Aber jeglicher Prophet, erprobt und wahrhaftig, der da handelt in Hinsicht auf das Geheimnis der Kirche hienieden, dabei aber (die anderen) nicht lehrt zu thun, was er selbst thut (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ), der soll bei euch nicht gerichtet werden« (c. 11). Diese Stelle ist schwierig; doch meint Harnack (Theol. Literaturzeitung 1884, S. 54 Note 2) mit Rücksicht auf Ignat. ad Polyc. 5 und Tertull. de monog. 11, dass hier namentlich die Enthaltung der genannten Lehrer vom geschlechtlichen Umgange angedeutet ist.

Das Resultat, welches aus den gelegentlichen Zeugnissen der 3 ersten Jahrhunderte gewonnen wird, findet auch seine volle Bestätigung in den Beschlüssen des ältesten Concils, dessen Canones uns erhalten sind. Der 33. Canon des im Jahre 306 oder nach Duchesne schon um 300 abgehaltenen Concils von Elvira bedroht nämlich alle Bischöfe, Priester und Diakonen, welche auf den ehelichen Umgang nicht verzichten wollen, mit Deposition[39]). Wäre

38) *Migne*, s. lat. t. 2 col. 630.

39) *Hefele*, Conciliengesch. I. Bd. (1873) S. 168 f. — Der 1. Canon der Synode von Neocaesarea (im J. 314), welcher einen sich verheiratenden Priester mit Absetzung bedroht, berührt nicht die Frage nach der Continenz der Priester, welche etwa vor der Weihe verheiratet waren, und lässt sich darum weder für noch gegen unsere These verwenden. Der 10. Canon der Synode



Digitized by Google

dieser Canon nicht als eine Einschärfung der altkirchlichen Disciplin, sondern als eine Neuerung betrachtet worden, so hätten gewiss widerstrebende Elemente unter dem Klerus nicht verfehlt, auf die entgegengesetzte Praxis der Vorzeit hinzuweisen; dafür giebt es aber in den Geschichtsquellen keinen Anhalt. Vielmehr wagten einige Decennien später unenthaltsame spanische Kleriker, wie aus einem Briefe des Papstes Siricius an Himerius hervorgeht, nur auf das alte Testament zu exemplificieren, in welchem den Priestern und Leviten die Erzeugung von Kindern gestattet worden sei[40]). Dieser Rekurs auf das alte Testament ist somit eine indirekte Bestätigung des klerikalen Cölibates als eines Vermächtnisses der Apostel und Väter, wie dies um dieselbe Zeit von Epiphanius im Orient und dem ebengenannten Papste Siricius im Occident mit Nachdruck betont wird.

Aber lassen sich denn nicht aus den Geschichtsquellen der 3 ersten Jahrhunderte auch solche Thatsachen eruieren, welche das Bestehen des Cölibates und der völligen Continenz der höheren Kleriker zu jener Zeit irgendwie in Frage stellen? Von nicht geringer Bedeutung für unsere These ist es nun, dass in den Geschichtsquellen der 3 ersten Jahrhunderte keine positiven, unzweideutige Belege dafür vorkommen, dass verheiratete Kleriker auch nach Empfang der höheren Weihen den ehelichen Umgang weiter gepflogen hätten. Die von Funk (a. a. O. S. 146—149) besonders ausführlich behandelte Stelle Strom. III, 12: «ναὶ μήν, καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ὑποδέχεται (nämlich die Kirche), κἂν πρεσβύτερος ᾖ κἂν διάκονος κἂν λαϊκὸς ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος, σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας« ist ein höchst zweifelhafter Beweis für die Fortsetzung der Ehe seitens der Kleriker. (Um diese Interpretation der Stelle zu ermöglichen, bezieht Funk das Participium χρώμενος nicht blos auf das zunächst stehende λαϊκός, sondern auch auf πρεσβύτερος und διάκονος; allein er fühlt selbst heraus, dass in diesem Falle der Pluralis χρώμενοι besser am Platze wäre. Wollte Clemens den Singularis »χρώμενος« auf alle drei Glieder beziehen, so hätte er logisch und

---

von Ancyra (im J. 314) entscheidet, dass Diakonen, welche sich nach der Ordination verheiratet, nicht abgesetzt werden sollen, sofern sie vor der Ordination sich dies ausbedungen haben. Dieser Canon setzt das Verbot der Eheschliessung nach Empfang einer höheren Weihe (mit Ausnahme des obigen Specialfalles) voraus, berührt aber ebenso wenig, wie der 33. Canon des Concils von Elvira, die Frage nach der Continenz der höheren Kleriker.

40) *Bickell*, a. a. O. II (1878) S. 34, wo nachgewiesen wird, dass Hase sich im Irrtum befand, wenn er in seiner »protestantischen Polemik« behauptete, die spanischen Kleriker hätten sich zu Gunsten der Fortsetzung ihrer Ehen auf ein altkirchliches Gesetz berufen.

Digitized by Google

sprachlich richtiger einen Accusativ χρώμενον gleich hinter τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα setzen müssen). Clemens will nämlich durch die obigen Worte eine Illustration dazu geben, dass die monogamische Ehe etwas Erlaubtes ist, während er die zweite Ehe im Geiste der Kirche missbilligt; der Sinn ist folgender: »die Kirche ehrt die monogamische Ehe dadurch, dass sie τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα als Presbyter, Diakon oder Laienmitglied zulässt.« Warum erscheint aber in dieser offenbaren Klimax der λαϊκός an letzter Stelle? Weil er nicht blos, wie der Presbyter und Diakon, ein μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ sein darf, sondern auch von der Ehe — allerdings in tadelloser Weise — Gebrauch machen kann. Und damit ist indirekt die Continenz der Presbyter und Diakonen nach einmaliger Ehe ausgesprochen. Auch die sonst etwa geltend gemachten Gegenargumente sind so vager und verdächtiger Natur, dass sie durchaus nicht eine Instanz gegen das gewonnene Resultat bilden können. Man beruft sich nämlich erstens auf eine Stelle der apostolischen Constitutionen (VI, 17), wonach den verheirateten höheren Klerikern auch nach der Weihe der eheliche Umgang erlaubt war. Allein gerade diese Stelle gehört zu den Interpolationen eines späteren, wahrscheinlich arianischen Zeitalters; in einer älteren Recension der 6 ersten Bücher der apost. Constitutionen, die uns in der von Lagarde im Jahre 1854 herausgegebenen syrischen Uebersetzung vorliegt, fehlt gerade diese Stelle, welche als Gegenargument dienen soll[41]). Auch der 6. apost. Canon, welcher den höheren Klerikern verbietet, ihre Frauen unter dem Vorwande der Behutsamkeit zu verstossen, spricht nicht gegen unsere These. Dieser Kanon verbietet ja nur die Frauen hilflos zu lassen; von der Erlaubniss des ehelichen Umgangs ist hierbei keine Rede[42]). Uebrigens vermutet Drey, dass dieser Canon aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammt und durch Eustathius von Sebaste veranlasst worden sei[43]). Endlich soll ein Argument gegen unsere These die Episode sein, welche sich nach Sokrates auf dem Concil zu Nicäa (325) in Sachen des klerikalen Cölibates zugetragen haben soll. Das Concil habe nämlich, wie Sokrates[44]) berichtet, den vor der Weihe verheirateten Bischöfen, Priestern und Diakonen verbieten wollen, den ehelichen Umgang nach der Weihe fortzusetzen; aber Paph-

41) *Bickell*, a. a. O. S. 52 N. 1.

42) Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐὰν δὲ ἐκβάλλῃ, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δέ, καθαιρείσθω.

43) *Drey*, Neue Untersuch. über die Constitutionen und Canones der Apost., Tübingen 1832 S. 341. Vgl. can. 4 der Synode von Gangra.

44) Sokr. hist. eccl. I, 11; *Sozomenus*, der in seiner hist. I, 23 dasselbe berichtet, ist kein selbständiger Zeuge, sondern abhängig von Sokrates. Vgl. *Bickell*, Ztschr. f. k. Theol. II, S. 57 Not. 1.

Digitized by Google

nutius, Bischof einer Stadt in der ägyptischen Oberthebais und selbst ein makelloser Cölibatär, habe gegen einen solchen Beschluss seine Stimme erhoben, und so habe das Concil die Beobachtung der Continenz dem freien Willen jedes einzelnen Geistlichen überlassen. Diese Erzählung würde allerdings einen gewissen Schatten auf unsere bisherige Erörterung werfen; allein über diese Paphnutiusrede schwebt noch ein Dunkel, und die Historiker sind über die Zuverlässigkeit des Sokrates in dieser Angelegenheit geteilter Ansicht[45]). Sokrates war nämlich, wie dies Bickell[46]) des längeren nachweist, ein verbissener Novatianer; wegen dieser häretischen Gesinnung war er auch bei Verwertung etwaiger Mitteilungen von novatianischer Seite her in seinem kritischen Urteil befangen. Das Letztere gilt auch nach dem Bollandisten Stilting und Bickell von seiner Erzählung über das Eintreten des Paphnutius zu Gunsten der Klerogamie. Im selben Abschnitte nämlich, in welchem er die Paphnutiusepisode erzählt, tischt er noch zwei andere Geschichten auf; die eine handelt von einem novatianischen Bischof Akesius, der Teilnehmer des Concils von Nicäa gewesen sein soll, die andere von einem novatianischen, »wunderthätigen« Mönche Eutychianus. Da nun Sokrates diese beiden Geschichten aus dem Munde eines novatianischen Priesters Auxanon, welcher als Jüngling Begleiter des Akesius auf dem nicänischen Concil gewesen sei und ein sehr hohes Alter erreicht habe, erfahren haben will, so ist es nun wahrscheinlich, dass auch die dazwischen erzählte Paphnutiusepisode derselben trüben Quelle entstammt. Aber selbst wenn wir diesem Wahrscheinlichkeitsbeweise gar keinen Wert beilegen, so ist jedenfalls der Bericht des Sokrates verdächtig, da sowohl andere Kirchenhistoriker von dieser Paphnutiusepisode nichts wissen, als auch alle zuverlässigen Zeugnisse der 3 ersten Jahrhunderte mit den der Paphnutiusepisode zu Grunde liegenden Anschauungen im direkten Widerspruch stehen. Und wir pflichten Bickell[47]) bei, wenn er sein Urteil über den Wert der fraglichen Geschichte von Paphnutius mit folgenden Worten abschliesst: »Ein schwerer, obgleich keineswegs entscheidender Verdachtsgrund liegt nun schon darin, dass erst Sokrates, 115 Jahre nach dem nicänischen Concil, etwas von diesem Ereignis weiss, während weder Rufinus, welchem er die Notiz über das ausgestossene Auge des Paphnutius entnommen hat, noch Theodoret von dessen Eintreten für die Klerogamie Meldung thut.

45) *Hefele*, Conciliengesch. I. Bd. (1873) S. 433 ff., *Probst*, Kirchliche Disciplin in den 3 ersten Jahrh., Tübingen 1873 S. 79.

46) *Bickell*, a. a. O. S. 58—60. — Vgl. auch *Linsenmayr*, Entwicklung der kirchl. Fastendisciplin bis zum Conc. v. Nicäa, München 1877 S. 62.

47) Ibid. S. 57 f.

Digitized by Google

Weit bedenklicher ist es, dass seine Erzählung im schroffsten Widerspruche mit allen sicheren Nachrichten steht, welche wir über die Cölibatsdisciplin der orientalischen Kirche zur Zeit des nicänischen Concils besitzen. Wenn der hl. Bischof Epiphanius 50 Jahre nach dem Concil von Nicäa so bestimmt versichert, das Continenzgebot für Bischöfe, Priester, Diakonen und Subdiakonen sei ein apostolischer und kirchlicher Canon, so verdient er gewiss mehr Glauben, als der Advokat Sokrates, welcher 115 Jahre später behauptet, das Concil habe jenes Gebot als eine unberechtigte und gefährliche Neuerung verworfen. Eusebius, ein Zeitgenosse und Mitglied des nicänischen Concils, lehrt, wie wir gesehen haben, dass die »Geweihten« (ἱερωμένοι) zur Continenz verpflichtet seien, und Sokrates behauptet, auf diesem Concil habe man den missglückten Versuch gemacht, den »Geweihten« das »neue Gesetz« der Enthaltsamkeit aufzulegen.«

Das Ergebnis dieser Erörterungen über den klerikalen Stand in den 3 ersten Jahrhunderten können wir also dahin zusammenfassen, dass schon in dieser Zeit der Stand der Cölibatäre gemäss der von Christus gegebenen Maximen seine Verwendung im Dienste des Reiches Gottes auf Erden gefunden hat. Man nahm vorzugsweise Unvermählte in die Reihen der höheren Kleriker auf, und wenn im Notfalle Vermählte zu Diakonen, Priestern und Bischöfen geweiht wurden, so mussten sie völlige Continenz beobachten, um sich ganz ihrem heiligen Berufe hingeben zu können. Dabei wird nicht bestritten, dass, wie zur Zeit des Epiphanius, so auch früher wegen der Lässigkeit einzelner Bischöfe Ausnahmen unter Presbytern und Diakonen vorkommen konnten. Der Arianismus und die christologischen Streitigkeiten schlugen im Orient vollends eine Bresche in diese apostolische und altkirchliche Ordnung. Schon Epiphanius klagt, wie wir oben gesehen haben, darüber, und aus einer Notiz des hl. Hieronymus[48]) lässt sich schliessen, dass zu seiner Zeit die kirchlichen Vorschriften über den Cölibat besonders in den drei Reichs-Diözesen Thracien, Kleinasien und Pontus nebst Armenien vernachlässigt wurden. Und dies waren gerade die am meisten vom Arianismus inficierten Gegenden. Dass aber bei den Arianern nicht nur die Diakonen und Priester, sondern auch die Bischöfe den ehelichen Umgang pflegen durften, ergiebt sich, wenn nicht schon aus dem oben erwähnten Einschiebsel in den apostol. Constitutionen (VI, 17), so doch aus dem 5. Canon des im Jahre 589 nach der Bekehrung der West-

48) Ad Vigilantium 2 (Migne t. 23 col. 341); vgl. dazu *Bickell*, a. a. O. S. 49 f.

Digitized by Google

gothen gehaltenen toletanischen Concils[49]). Aehnliche Concessionen machten die Nestorianer den Klerikern. In Persien setzte Barsumas, Bischof von Nisibis, mit gleichgesinnten Bischöfen auf einer im Jahre 485 abgehaltenen Synode zu Adri einen Canon durch, in welchem den Bischöfen aufgetragen wurde, ihre Priester und Diakonen heiraten zu lassen[50]), und zwang auch auf seinen Reisen, welche er im persischen Reiche behufs gewaltsamer Einführung des Nestorianismus unternahm, die Geistlichen zu diesem Schritt[51]). Auch das im Jahre 499 unter dem Vorsitze des Patriarchen Babäus abgehaltene Plenarkoncil der Nestorianer in Persien wiederholte die Erlaubnis, dass alle Geistlichen, auch Bischöfe, in einmaliger Ehe leben dürften[52]). Die Monophysiten, welche am Ende des 5. Jahrhunderts den Orient beherrschten, hielten zwar am Cölibat der Bischöfe sowie am Verbot des Heiratens nach Empfang der höheren Weihen fest, und der monophysitische Bischof Philopenus von Mabug in Syrien schrieb eine Widerlegung der oben erwähnten Synodalbeschlüsse im nestorianischen Persien[53]); doch gab der Monophysitismus die Continenz der Priester und Diakonen preis. In den bei den monophysitischen Kopten im hohen Ansehen stehenden Canonen Hippolyts wird nämlich die Enthaltsamkeit der ehelosen Kleriker geradezu verdächtigt (Can. 7); auch bestimmt ein Zusatz des 8. Canons, dass ein Priester, dessen Frau geboren habe, nicht ausgeschlossen werden solle. Diese beiden Bestimmungen sind gewiss als monophysitische Interpolationen zu Gunsten der preisgegebenen Continenz der Priester und Diakonen zu betrachten, da sie sowohl mit der altkirchlichen Disciplin als auch mit den sonst aus der Kirchengeschichte bekannten strengen Anschauungen Hippolyts in Widerspruch stehen. Ja die obigen Sätze des 7. und 8. Canons erscheinen um so verdächtiger, als im 30. Canon Hippolyt der Ehelosigkeit den Vorzug vor dem Ehestande giebt und erklärt, dass ein Christ, der zur himmlischen Vollkommenheit strebe, sich von den Weibern ganz und gar fern halten, sie nicht ansehen und mit ihnen essen solle[54]). Das Beispiel dieser mächtigen Sekten übte auch auf die Katholiken des Orients einen unheilvollen Einfluss aus, und auf der trullanischen Synode vom Jahre 692 wurde schliesslich der eingerissenen Klerogamie gesetzliche Sanktion erteilt, in-

49) *Hefele*, Conciliengesch. III. Bd. (1877) S. 50.
50) Ibid. II. Bd. (1875) S. 611.
51) *Wetzer* und *Welte*, Kirchenlex. I. Bd. (1886) Art Barsumas S. 2048.
52) *Hefele*, a. a. O. S. 618.
53) Barhebraei Chronicon, ed. Abbeloos et Lamy, III, S. 64, 72. Vgl. *Bickell*, a. a. O. S. 55 Not. 2.
54) Vgl. Canones Hippolyti etc. ed. Haneberg, Monach. 1870.

Digitized by Google

dem den Subdiakonen, Diakonen und Priestern der eheliche Verkehr mit ihren vor dem Empfang des Subdiakonats geheirateten Frauen gestattet und nur den Bischöfen die völlige Continenz auferlegt wurde.

### §. 7. *Die Besitzlosigkeit im Dienste des Reiches Gottes.*

Wie wir im §. 2 gezeigt haben, hat Christus ausser der Ehelosigkeit auch den Verzicht auf Hab und Gut apostolischer Zwecke wegen anempfohlen. Die Worte Petri Matth. 19, 27 setzen voraus, dass die Apostel thatsächlich diesen Ratschlag befolgten. Auch in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem verzichteten viele im Interesse des Evangeliums auf ihre Habe. Die Bereitwilligkeit der dortigen Christen, den Aposteln zu Gunsten der bedürftigen oder von jüdischen Anverwandten enterbten Mitbrüder Hab und Gut zur Verfügung zu stellen, drückt die Apostelgeschichte folgendermassen aus: »Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, und keiner von denen, die etwas besassen, sagte, dass es sein eigen sei, sondern sie hatten alles gemein; und es war kein Bedürftiger unter ihnen. Denn so viele unter ihnen Aecker oder Häuser besassen, verkauften sie und brachten den Preis von dem, was sie verkauften, und legten ihn zu den Füssen der Apostel. Es wurde aber jedem zugeteilt, so viel er bedurfte[1].« Da unmittelbar nach diesem allgemeinen Bericht Barnabas als einer dieser edelmütigen Christen beispielsweise angeführt wird[2], ferner nach Ausweis derselben Apostelgeschichte eine hervorragende Christin Maria, Mutter des Markus, in Jerusalem Privateigentum besass[3] und endlich Petrus dem Ananias gegenüber ausdrücklich hervorhebt[4], dass es in dessen Belieben gestanden habe, sein Hab und Gut zu behalten oder nach Verkauf der Habe den Erlös in seiner Gewalt zu behalten, so ist man nicht berechtigt aus dem obigen Texte der Apostelgeschichte den Schluss zu ziehen, dass alle Christen in Jerusalem auf ihr Privateigentum verzichten mussten. Auch in der nachapostolischen Zeit finden wir Empfehlungen der freigewählten Armut im Interesse des Reiches Gottes auf Erden. Origenes[5] erklärt ausdrücklich, dass diejenigen, welche vollkommen werden wollen, den Ausspruch Christi: »Geh, verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen!« befolgen sollen, und Clemens von Alexandria[6] tadelt zwar einige, welche den eben citierten Ausspruch Christi oberflächlich dahin verstehen, als habe Christus geboten, die

1) Apostelg. 4, 32, 34 u. 35. Vgl. ebendas. 2, 44 u. 45. — 2) Ebendas. 4, 36 u. 37. — 3) Ebendas. 12, 12. — 4) Ebendas. 5, 1—4. — 5) Orig. in Matth. 15 n. 15 (Migne, s. gr. t. 13 col. 1295 seq.). — 6) Quis dives salv. c. 11.

Digitized by Google

vorhandene Habe wegzuwerfen in dem Sinne, wie es die heidnischen Philosophen Anaxagoras, Demokrit und Krates gethan hätten; doch will er den Verzicht auf Hab und Gut aus Rücksicht auf das (ewige) Leben von seinem Verdikt nicht getroffen wissen.

Im Zeitalter der Verfolgungen empfahl man besonders die Hingabe des Vermögens zu Gunsten der Martyrer, d. h. jener Christen, welche um des Glaubens willen in den Gefängnissen, Bergwerken oder in der Verbannung lebten. In den apost. Constitutionen (VI, 1) heisst es nämlich: »Wenn jemand Ueberfluss hat, so möge er auch nach dem Verhältnis seines Vermögens ihnen (den Martyrern) mehr spenden; wenn er aber mit Dahingabe all' seines Vermögens sie aus dem Gefängnisse befreien kann, so wird er glücklich sein und zur Freundschaft Christi gelangen; denn wenn derjenige, welcher im richtigen Verständnis der Lehre des Herrn seine Güter den Armen giebt, vollkommen ist, um wie viel mehr der, welcher sie für die Martyrer hingiebt!« Die Kirchengeschichte kennt auch solche Beispiele des Verzichtes auf Hab und Gut um Christi willen. Cyprian verschenkte vor der Taufe seine Güter den Armen[7]), wie er denn auch später in seiner Schrift de lapsis c. 11 zur Nachahmung der Apostel und anderer Christen auffordert, die ihre Habe und ihre Eltern verliessen und in unzertrennlicher Verbindung Christo anhingen. Auch Marcion hatte als Neophyt sein Vermögen der Kirche geschenkt, doch wurde ihm dasselbe bei seinem Abfall wieder erstattet[8]). Nach dem Berichte des Eusebius[9]) fühlte sich Origenes besonders durch die evangelischen Aussprüche des Erlösers über die Losschälung von irdischen Gütern angezogen und brachte es bis zum höchsten Gipfel der Armut; um keine Unterstützung von anderen zu bedürfen, verkaufte er seine Bibliothek und begnügte sich täglich mit 4 Obolen, die ihm der Käufer derselben verabfolgte. Aehnlichen Verzicht auf Hab und Gut leistete sein begeisterter Schüler Gregor Thaumaturgus[10]). Die freiwilige Armut verstand man also damals, wie aus dem Berichte des Eusebius über Origenes hervorgeht, dahin, dass man auf den Ueberfluss verzichtete und sich mit dem Notwendigsten begnügte. Die im Dienste der Kirche befindlichen Diakonissen und gottgeweihten Jungfrauen erhielten wohl auch den nöthigen Lebensunterhalt aus dem Kirchenvermögen, falls sie auf ihr Privateigentum verzichtet hatten. Das Gelübde der Jungfräulichkeit in-

7) Vita s. Cypriani a Pontio diacono conscripta (Migne, s. lat. t. 3 col. 1542 seq.).

8) Tertull. adv. Marcion. l. 4 c. 4 (Migne, s. lat. t. 2 col. 394), de praescr. c. 30 (Migne, l. c. col. 49). — 9) Euseb. h. e. VI, 3. — 10) Gregor. Nyss. vita Greg. c. 28.

Digitized by Google

volvierte nämlich in den 3 ersten Jahrhunderten nicht zugleich den Verzicht auf irdischen Besitz; zur Zeit Cyprians gehörten auch Wohlhabende und Begüterte dem Stande der Jungfrauen an[11]). Dasselbe bezeugt auch Hermas; er vergleicht nämlich (Simil. 9 c. 30) einige von den Ehelosen mit runden Steinen, die erst behauen werden sollten, um für den Bau des Turmes geeignet zu sein; zu diesem Zwecke sollte ihnen ihr Reichtum zugeschnitten, nicht aber gänzlich weggenommen werden, damit sie von dem, was ihnen übrig geblieben wäre, noch etwas Gutes thun könnten.

Nach Eusebius verzichteten zur Zeit Trajans besonders viele aus dem Klerus auf ihre Habe, um sich ganz der Ausbreitung des Evangeliums widmen zu können. »Sehr viele von den damaligen Jüngern, deren Herz das göttliche Wort zu einer brennenden Liebe für die Philosophie hingerissen hatte, erfüllten zuerst das heilbringende Gebot des Herrn und verteilten ihre Habe unter die Dürftigen. Dann aber begaben sie sich auf Reisen und verrichteten das Amt der Evangelisten, indem sie sich eifrigst bestrebten, denjenigen, welche noch gar nichts vom Worte des Glaubens vernommen hatten, Christum zu predigen[12]).«

Damit stimmt Origenes überein, wenn er erklärt, dass die Bischöfe durch Befolgung der Worte Christi (Matth. 19, 21) mit gutem Beispiele vorangehen und auf diese Weise auch andere zur Losschälung vom irdischen Besitz anleiten sollen[13]). Und an einem anderen Orte[14]) sagt er, die Priester und Diener Gottes hätten kein irdisches Erbteil, sondern ihr Erbe sei der Herr. Doch gab es auch Kleriker, welche ihr Privateigentum behielten, wie dies aus dem 40. und 41. apostolischen Kanon hervorgeht.

### *§. 8. Vergleich des christlichen Ascetentums mit den gleichzeitigen heidnischen Erscheinungsformen der Ascese sowie mit dem späteren christlichen Ordensstande.*

Enthaltung von Fleisch und Wein, Fasten, Ehelosigkeit, Besitzlosigkeit waren die Hauptformen der christlichen Ascese[1]). Die Ascese des geschlechtlichen Lebens war gleichsam die Krone und das Centrum aller dieser Bestrebungen; die übrigen waren mehr oder minder helfende und befördernde Faktoren derselben. Der Ver-

11) Cypr. de habit. virg. c. 7.
12) Euseb. hist. eccl. III, 38. Vgl. auch die sog. Apostel und Propheten der Doctrina Apostol. c. 11.
13) Orig. in Matth. 15 n. 15 (Migne, s. gr., t. 13 col. 1299—1300).
14) Orig. in Num. hom. 21 n. 2 (Migne, l. c. col. 739).
1) Orig., in Jerem. XIX, 4, 7.

Digitized by Google

zicht auf die Ehe brachte es mit sich, dass sich diese Asceten von der übrigen Welt zurückgezogen[2]); diese Weltflucht durfte aber nicht erfolgen aus misanthropischen Anschauungen, welche keine Billigung fanden, sondern um sich ganz Gott weihen zu können[3]). Auch grosser Besitz konnte der Ascese, wie Cyprian betont, leicht Eintrag thun; darum tadelt er einige gottgeweihte Jungfrauen wegen ihres zu grossen Reichtums; viele Asceten erscheinen jedoch in dieser Periode besitzlos und der Welt ganz abgestorben[4]). Endlich galt auch die Enthaltung von anderen Genüssen, besonders vom Fleisch- und Weingenuss, als Mittel, um die Jungfräulichkeit in ihrer Reinheit zu bewahren[5]).

Indes sind diese ascetischen Bestrebungen durchaus nicht identisch mit gleichzeitigen analogen Erscheinungen heidnischer Ascese; noch viel weniger darf die christliche Ascese als eine Entlehnung aus heidnischen Vorbildern betrachtet werden. Wäre letzteres wirklich der Fall, so hätten unmöglich die christlichen Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts in ihren Apologieen auf die christlichen Asceten und Jungfrauen als eine einzig in ihrer Art dastehende, von der heidnischen Weltweisheit unerreichte Erscheinung hinweisen können[6]). Methodius steht nicht allein da, wenn er die Jungfräulichkeit, wie sie im Christentum gepflegt wurde, als eine besondere Pflanzung des vom Himmel herabgestiegenen Logos bezeichnete[7]). Auch Justin, Athenagoras und andere heben mit Nachdruck und mit einem gewissen Stolze die weite Ausbreitung der Ascese in allen Schichten der christlichen Gesellschaft hervor[8]), während die heidnischen Philosophen der damaligen Zeit daran zweifelten, dass ihre ascetischen Principien je bei der Masse der Menschen Eingang finden könnten[9]).

Noch deutlicher springt der Unterschied der christlichen und der heidnischen Ascese in die Augen, wenn wir die diesen beiden zu Grunde liegenden Motive betrachten. Das Evangelium Jesu Christi lehrt zwei verschiedene Heilswege; der Heiland hat einerseits die Ehe gesegnet und ihre Heiligkeit und Unauflöslichkeit ausgesprochen, andererseits hat er aber auch an einzelne das Verlangen gestellt, auf Ehe und Besitz zu verzichten und ihm nachzufolgen, nicht nur weil dies der vollkommenere und sicherere Weg zum Heile ist, sondern auch weil er Helfer, Apostel zur Ausbreitung

---

2) Vgl. oben §. 5. — 3) Clem. Alex., Strom. III, 9. — 4) Vgl. oben §. 7 — 5) Vgl. oben Note 1. — 6) Vgl. oben §. 3.
7) Vgl. oben §. 3. — 8) Ebendas. (Schluss). — 9) Porphyr., De abstin. I, 27; II, 3; IV, 18.

Digitized by Google

seines Reiches brauchte und weil es eben in der Idee des Apostolats lag, ein Leben der Entsagung, des Opfers und der gänzlichen Hingabe an Gott zu führen[10]). Im gleichen Sinne giebt Paulus der Jungfräulichkeit den Vorzug, weil sie mit Gott besser verbindet und für das Missionswerk geeigneter macht[11]); aber er vertritt auch die Rechte und die Heiligkeit des Ehestandes und warnt vor den Irrlehrern, welche die Ehe als etwas Verwerfliches missachten[12]). Er dringt in Uebereinstimmung mit dem Evangelium[13]) auf Weltentsagung, Selbstüberwindung, Unterordnung des Fleisches unter den Geist[14]); aber diese Ascese ist ihm nur eine Beschränkung der an sich guten und erlaubten Dinge und darum kämpft er gegen die Irrlehrer, welche aus pharisäischem Stolze oder gnostischer Missachtung der materiellen Dinge oder aus übertriebener Wertschätzung der jüdischen Speisegesetze gewisse Dinge als böse oder gar satanisch betrachteten[15]). Auch in der nachapostolischen Zeit blieb die Kirche massvoll in der Empfehlung der Ascese. Als Bischof Pinytus auf Creta in seinem Streben, die Gläubigen auf die höchste Stufe der Vollkommenheit zu bringen, übertriebene Anforderungen bezüglich der Keuschheit stellte, mahnte der Bischof Dionysius von Korinth, keine zu grossen Lasten betreffs der Enthaltsamkeit den Christen mit Gewalt aufzulegen[16]). Die Kirche sah in der Ascese nur eine Beschränkung der an sich guten Dinge zu höheren Zwecken und stellte sich in Gegensatz zum Gnosticismus, welcher dem extremsten Dualismus huldigte, die Materie für satanisch erklärte und eine bodenlose Ascese vertrat. Sie perhorrescierte die hyperascetischen Forderungen Marcions, welcher den Cölibat allen seinen Anhängern zur Pflicht machte, ferner die der Enkratiten, welche nicht nur die Ehe, sondern auch noch den Genuss von Fleisch und Wein als etwas Unreines verabscheuten[17]), desgleichen die der Apostoliker oder Apotaktiker, welche sich von den eben genannten nur dadurch unterschieden, dass sie auch noch in einseitiger Auffassung des Evangeliums Privateigentum zu besitzen verboten[18]). Der 51. apostolische Canon, welcher aus dem 2. oder 3. Jahrhundert stammt und gegen die Gnostiker und Manichäer gerichtet ist, anathematisiert alle jene, welche die Ehe, den Fleisch- und Weingenuss nicht zum Zwecke der Ascese oder Abtötung, sondern aus Ver-

---

10) Vgl. oben §. 2. — 11) Ebendas. — 12) I. Tim. 4, 3. — 13) Matth. 10, 37—38, Luc. 9, 23. — 14) I. Cor. 9, 27 I. Tim. 4, 3, Col. 2. — 15) Rom. 6, 6; 8, 13, Col. 3, 5 *f.*, Gal. 5, 16 ff. — 16) Euseb., hist. eccl. IV, 31. — 17) *Irenaeus*, adv. haer. 1, 28, 1; Clem. Alex., Paedag. 2, 2, 33; Hippolyti Philosoph. 8, 20. — In betreff der Marcioniten vgl. Tertull. adv. Marc. 5, 7; 1, 29; 4, 11; Epiph. Haer. 42, 3.

18) *Epiphanius*, Haer. 61.

Digitized by Google

achtung der Materie verabscheuten[19]), wie denn auch später die Synode von Gangra[20]) (Mitte des 4. Jahrh.) gegenüber den Eustathianern, welche gleich den Apotaktikern behaupteten, dass die Reichen, welche nicht alles verlassen, keine Hoffnung haben, im 21. Canon erklärte: »Wir billigen die Enthaltung von weltlichen Geschäften, wenn Demut dabei ist, . . . . und verachten den Reichtum nicht, wenn er mit Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit verbunden ist . . . .« Origenes[21]) betont gleichfalls, dass die Enthaltung von Fleisch bei den christlichen Asceten aus anderen Motiven geschehe als bei den Pythagoreern; die letzteren vermieden es deshalb, von einem lebenden Wesen etwas zu essen, weil die Fabel von einer Wanderung von einem Leibe in einen anderen rede. »Wenn wir aber solche Enthaltsamkeit thuen,« erklärt Origenes, »so thuen wir es, weil wir unseren Leib züchtigen und in Dienstbarkeit bringen wollen (I. Cor. 9, 27), und wir ertöten die Glieder, die da irdisch sind, Hurerei, Unreinigkeit, Unzucht, böse Begierde (Col. 3, 5), und bieten alles auf, um die Werke des Leibes (Rom. 8, 13) zu ertöten.« So sehr sich also auch auf dem Boden des praktisch-sittlichen Lebens die gnostisch-manichäische und pythagoreisch-plotinische Richtung einerseits und das Christentum andererseits zu berühren scheinen, so ist doch die Grundlage, auf der sie ruhen, verschieden. Die Kirche paarte mit Begeisterung Masshaltung und hielt aufrecht die Reinheit der Principien. Die scheinbar widersprechenden Aeusserungen der hl. Schrift, auf welche sich die Häretiker einer gegen den anderen beriefen, vereinigte sie zur Einheit eines Begriffs, ohne darum die Kraft und die Wahrheit, die der göttliche Geist in diese Form des Vortrags gelegt hatte, zu vernichten[22]). Der vornehmste Stimmführer der christlichen Gnosis war Clemens Alexandrinus, welcher in seinen Stromata (besonders in seinem III. und IV. Buch) ein Spiegelbild des wahren christlichen Gnostikers auf Grund des Evangeliums entwarf und die falsche Gnosis, welche den Boden des Glaubens verliess und aus der heidnischen Philosophie oder den verschiedenen Volksreligionen antichristliche Sätze aufnahm, bekämpfte. Ausser ihm fand die christliche Gnosis gegenüber den gnostischen Tendenzen kraftvolle Verteidiger an Irenäus (adversus haereses), Tertullian (adversus Valentinianos, contra Marcionem) und Origenes (an verschiedenen Stellen seiner Werke).

Die Geschichte der 3 ersten christlichen Jahrhunderte zeigt

19) *Drey*, Neue Untersuch. über die apost. Constitutionen und Canones, S. 281 u. 404. Vgl. auch Can. 14 der Synode von Ancyra vom Jahre 314 (Hefele, Conc.-Gesch. (1873) I S. 233). — 20) *Hefele*, Conc.-Gesch. (1873) I S. 789. — 21) Contra Cels. V, 49. — 22) *Möhler*, Ges. Schriften II.

Digitized by Google

uns ferner, dass schon damals zwei verschiedene Stände in der Kirche bestanden, der Stand der Gebote und der Stand der evangelischen Räte. Die göttliche Vorsehung trug dafür Sorge, dass es in der Kirche in ihren ersten Anfängen nicht an solchen fehlte, welche auf Ehe und Besitz um Christi und des Evangeliums willen verzichteten. Doch wenn auch die Asceten und die gottgeweihten Jungfrauen in dieser Periode einen eigenen kirchlichen Stand bildeten, dessen Mitglieder sich die Kirche für ihre Missionszwecke dienstbar machte, so dürfen wir doch diesen Stand weder in jeder Beziehung mit dem späteren Ordensstande identificieren noch an ihn den Massstab des späteren Ordensrechts anlegen. Wir vermissen in dem Ascetentum verschiedene konstitutive Momente des späteren Ordensstandes. Erstlich war Eheosigkeit und Besitzlosigkeit nicht immer vereinigt in einer Person[23]); sodann deckt sich die Auffassung über die evangelische Armut nicht vollständig mit dem kirchenrechtlichen Begriffe der Armut[24]). Die Asceten männlichen Geschlechts hatten noch keine öffentlichen Gelübde der Keuschheit; dagegen bestand schon das öffentliche Gelübde der Virginität bei den gottgeweihten Jungfrauen, wenn auch noch nicht mit den Rechtswirkungen späterer Zeit[25]). Endlich gab es noch kein Zusammenleben von Asceten[26]). Doch die dem Ascetentum wie dem späteren Ordensstande gemeinsame Grundlage besteht darin, dass sie den Stand der evangelischen Räte darstellen, den Christus in seinem Reiche auf Erden gewollt und dem er eine spezielle Bestimmung in demselben gegeben hat. Hiernach lässt sich auch die Frage beantworten, in wie weit der Ordensstand göttlicher Einsetzung, in wie weit dagegen kirchlichen, also menschlichen Ursprungs ist[27]).

---

23) Vgl. oben §. 7. — 24) Vgl. die vorherg. Note. — 25) Vgl. oben §. 4.
26) Vgl. oben §. 5. — 27) Vgl. *L. v. Hammerstein* S. J., Das katholische Ordenswesen (Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach 65, S. 11—32) wo der Verfasser von dem Begriffe des Ordensstandes (im engeren Sinne) ausgehend dieselbe These in Anlehnung an *Suarez* zu beweisen sucht.

Digitized by Google

# Zweiter Teil.

## Das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert.

### §. 1. *Die ersten Ansätze des Eremitenlebens. Der Ureremit Paul von Theben.*

Das vierte Jahrhundert ist als eine neue Phase in der Entwicklung des Ascetentums zu betrachten. So sehr das Sichzurückziehen von der Welt nach der Ansicht eines Clemens Alexandrinus, Origenes und Cyprian im Wesen der Ascese liegt[1]), so treffen wir doch die Asceten wie die gottgeweihten Jungfrauen in den drei ersten christlichen Jahrhunderten nicht in völliger Absonderung von den übrigen Mitchristen; erst auf der Neige des dritten und zu Beginn des vierten Jahrhunderts zeigen sich in dem Leben der Eremiten oder Anachoreten die ersten Ansätze zu einer völligen Weltflucht. Auch die Coalitionsbestrebungen der Asceten gehören erst dem vierten Jahrhundert an. Allerdings lag nichts näher, als dass gleichgesinnte Asceten behufs gegenseitiger Förderung Genossenschaften unter sich gebildet hätten; aber der äussere Druck, welcher auf der Christenheit lastete, erklärt es hinlänglich, warum Ascetenvereinigungen im dritten Jahrhunderte nur sporadische Erscheinungen waren. Erst in den ersten Decennien des vierten Jahrhunderts bildeten sich unter den christlichen Eremiten die ersten Mönchskolonieen oder Genossenschaften. Egypten war der erste Schauplatz dieser beiden neuen Erscheinungsformen des ascetischen Lebens und blieb auch durch mehr als hundert Jahre das klassische Land der christlichen Ascese.

Das Motiv dieser Weltflucht unter den Christen waren zunächst die Greuel der Verfolgungen. Auf Grund eines Briefes des Bischofs Dionysius von Alexandria berichtet Eusebius, dass schon in der Decischen Verfolgung (um das Jahr 250) viele egyptische Christen sich in Einöden und auf Berge flüchteten und in diesen Schlupfwinkeln durch Hunger und Durst, durch Kälte und Krankheit, durch Räuber und wilde Tiere umkamen[2]). Auch die Diokletianische Verfolgung mag dieser Weltflucht Vorschub geleistet haben; erstreckte sie sich doch nach Eusebius bis in die Thebais hinein und

1) S. oben S. 21—22.
2) Euseb. h. e. VI, 42.

Digitized by Google

forderte dort viele Opfer[3]). Als sodann unter Licinius (im Jahre 315 oder 319) im Orient die Verfolgung von neuem losbrach, suchten wiederum nach dem ausdrücklichen Zeugnisse desselben Kirchenhistorikers viele Christen ihre Rettung in Wäldern und Einöden, auf Bergen und in Höhlen[4]). Wenn auch auf diese Weise die Schrecken der Verfolgung den ersten Anstoss zu solcher Weltflucht gaben, so verschaffte doch die Angewöhnung an die Einsamkeit der Wüste zahlreiche Bewohner auch nach Aufhören der Verfolgung, und manche weltflüchtige Christen verwandelten diese Notwendigkeit zu einem freien Entschlusse.

Einer der ersten, der solches that und dessen Name und Andenken auch der Nachwelt bewahrt worden ist, war der reichbegüterte und feingebildete Paulus von Theben. Zur Zeit der Decischen Verfolgung (um 250) verliess der sechzehnjährige Jüngling aus Furcht vor einer Denunciation des eigenen Schwagers seine schon am Saume der thebaischen Wüste gelegene Villa und flüchtete sich in die Einsamkeit der Berge; er drang immer tiefer ins Gebirge ein, bis er endlich an ein Felsengebirge kam und an dessen Fusse eine nicht allzu grosse Höhle fand, deren rostiges Inventar auf ihre frühere Verwendung als Falschmünzerwerkstätte schliessen liess. Diese Felsenzelle gewann er so lieb, dass er darin trotz der Konstantinischen Friedensära verblieb und über 90 Jahre ein der Betrachtung der göttlichen Wahrheit und der Ascese gewidmetes Leben führte, ohne je einen Menschen zu sehen; eine Quelle, welche den sicheren Ort bewässerte, gewährte ihm den labenden Trank, und ein prächtiger Palmbaum lieferte Nahrung und Kleidung. Dieses so erhabene Beispiel der Entsagung und Heiligkeit wäre der Nachwelt unbekannt geblieben, wenn nicht Antonius, der einige Tagereisen von Paulus entfernt in derselben Wüste lebte, auf göttlichen Antrieb diesen Ureremiten noch vor dessen Tode aufgesucht und die mit ihm ausgetauschten Gespräche und Erfahrungen seinen Schülern mitgeteilt hätte[5]).

---

3) Ibid. VIII, 6, 9, 10, 13; Mart. Palaest. c. 8; vgl. auch Sokr. I, 11, Sozom. I, 10. — Die Behauptung *Weingartens* (»Der Ursprung des Mönchtums« Zeitschr. für Kirchengesch. I, 1877, S. 546): »Ist doch auch in die eigentliche Heimat der ersten Mönche, nach Oberegypten, die Diokletianische Verfolgung zweifellos nicht vorgedrungen« ist also irrig.

4) Euseb. vit. Const. II, 2.

5) In Betreff der Chronologie der Vita Pauli ist Folgendes zu bemerken: Da Paulus im 16. Lebensjahre aus Anlass der Decischen Verfolgung (250) sein Anachoretenleben begann, so ist sein Geburtsjahr um das Jahr 234 und sein Todesjahr um 347 anzusetzen. Antonius, dessen Geburt sicher in das Jahr 251 fällt, muss also bei der Begegnung mit dem 113jährigen Paulus 96 Jahre gezählt haben. Die Angabe des 90. Lebensjahres des Antonius (Vita Pauli c. 7)



Digitized by Google

Hieronymus, dem wir die Vita s. Pauli verdanken[6]), bemerkt zu Beginn derselben, dass schon zu seiner Zeit die Persönlichkeit dieses Ureremiten von märchenhaften Sagen umgeben war; darnach hätte Paulus, abgesehen von anderen Abgeschmacktheiten, in einer unterirdischen Höhle gewohnt und wäre vom Kopfe bis zu den Fersen mit langen Haaren bewachsen gewesen. Hieronymus wollte nun auf Grund der Mitteilungen zweier Schüler des Antonius, Amathas und Makarius, in seiner Vita s. Pauli eine kritische Sichtung der im Umlauf befindlichen Erzählungen vornehmen[7]); doch ist ihm dabei manches Romanhafte mituntergelaufen. Mögen wir nun auch nicht mehr imstande sein, aus dem mitgeteilten Material das Geschichtliche von dem Minderstichhaltigen auszuscheiden, so darf man doch nicht das Kind mit dem Bade ausschütten und die Geschichtlichkeit des Ureremiten in Zweifel ziehen. Allerdings hat man schon zur Zeit des hl. Hieronymus aus der beständigen Verborgenheit des Ureremiten seine Existenz überhaupt bestritten[8]) und neuere Historiker, wie z. B. Weingarten[9]), haben diesen Versuch erneuert; doch abgesehen von dem Legendenhaften, das zu diesem Behufe behaglich breitgetreten wird, haben sie nichts vorbringen können, das geeignet wäre, der anmutigen Legende die historische Basis zu entziehen. Zunächst ist der historische Hintergrund dieser Vita, nämlich die Weltflucht egyptischer Christen zur Zeit der Decischen Verfolgung, wie schon oben (S. 48 f.) gezeigt worden ist, eine unbestreitbare

ist darum im Sinne einer abgerundeten Zahl zu fassen. Eine strenge Urgierung dieses letzteren Datums würde einen offenkundig falschen terminus a quo für das Anachoretenleben des Paulus ergeben.

6) Eine griechische und ziemlich freie Ueberarbeitung der lateinischen und von Hieronymus verfassten Vita Pauli findet sich in den Analecta Bolland. II, 561—563. Eine koptische Vita Pauli ist von Amélineau in seiner histoire des monastères de la basse Égypte (Annales du musée Guimet, tome XXV^e, Paris 1894) und eine syrische von Bedjan in seinen Acta martyrum et sanctorum (Tom. V. (1895) p. 561—572) herausgegeben worden. Der in der Vita Pauli des Hieronymus vorfindliche Schlusssatz: »Freundlicher Leser, ich bitte um ein frommes Angedenken für den Sünder Hieronymus, der, wenn ihm Gott seinen Wunsch erfüllt, bei weitem der Tunika des Paulus mit seinen Verdiensten den Vorzug giebt vor dem Purpur der Mächtigen mit ihren Strafen« lautet ähnlich bei den Kopten und Syrer und lässt somit auf Abhängigkeit von Hieronymus schliessen; doch hat wohl beiden Versionen die griechische Vita Pauli als Vorlage gedient, mit der sie beide mehr Berührungspunkte haben als mit der lateinischen Vita Pauli des Hieronymus (Vgl. E. Preuschen, Deutsche Litteraturztg. 1896 Nr. 12). Die ganz singuläre Ansicht Amélineaus, dass die koptische Vita dem Hieronymus als Vorlage gedient habe, setzt voraus, dass dieser Kirchenlehrer des Koptischen mächtig war, was unbeweisbar ist; auch ist kein Grund vorhanden, der Erklärung des Hieronymus, dass er sich in seiner Vita Pauli auf mündliche Berichte zweier Mönche stütze, keinen Glauben zu schenken.

7) Vita Pauli c. 1.

8) Vgl. den Prolog der Vita Hilarionis des Hieronymus.

9) *Weingarten*, Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter (Zeitschrift für Kirchengesch. I (1877) S. 1 ff.

Digitized by Google

Thatsache, und damit ist schon der Ausgangspunkt der Weingartenschen Kritik gegen die historische Grundlage dieses Eremitenlebens entkräftet[10]). Sodann ist Hieronymus nicht der einzige Kirchenschriftsteller, dem die Person dieses Paulus bekannt war. Cassian und Sulpicius Severus, Zeitgenossen des Hieronymus, kennen diesen Ureremiten auch. Da der erstere[11]) sich mehrere Jahre bei den Mönchen Egyptens, insbesondere auch der Thebais, aufgehalten hat, so wird ihm doch nicht alle Glaubwürdigkeit in dieser Sache abgesprochen und seine Notiz über Paulus rein auf Rechnung des Hieronymus gesetzt werden können. Sulpicius Severus[12]) stützt sich wieder in seinen Dialogen auf die Berichte seines Freundes und Orientreisenden Postumianus, dem auf seiner Reise durch Egypten ausser zwei Antonius-Klöstern auch jene Stätte gezeigt wurde, wo Paulus gelebt hatte. Dieses Zeugnis steht jedenfalls unabhängig von Hieronymus da und stützt sich in letzter Linie auf die noch frische Tradition der Mönche in der Thebais. Nach alledem geht es nicht an, eine reine Fiktion der eigenartigen Persönlichkeit des Ureremiten Paulus anzunehmen[13]). Eine andere Frage ist nun die, welcher Gedanke den hl. Hieronymus bei der Abfassung und Darbietung dieser Vita geleitet haben mag. Aus dem Epilog ist ersichtlich, dass diese Vita s. Pauli ein Spiegelbild der entarteten römischen Welt abgeben sollte. So seltsam auch das Leben dieses Ureremiten erscheinen mag, so liegt doch eine hohe Idee »in dieser tiefen Einsamkeit eines halben Jahrhunderts allein vor dem Angesichte Gottes, ohne von Menschen genannt zu werden« [14]).

Zu einer Organisation der in der Wüste zerstreut lebenden Einsiedler hat dieser Ureremit nicht beigetragen; das that erst der schon erwähnte Antonius, der einige Decennien später Bewohner der Wüstenei in der Thebais inferior und allmählich auch Stifter von Mönchskolonieen wurde. Dieses gemeinschaftliche Leben förderte dann noch mehr der gleichzeitige Einsiedler Pachomius, welcher im Bezirk der Thebais superior eine noch straffere Organisation des Mönchslebens schuf. Schüler oder Nacheiferer dieser beiden Männer bildeten endlich ähnliche Mönchskolonieen oder Genossenschaften im nitrischen Gebirge, in der sketischen Wüste und, über die Grenzen Egyptens hinaus, im Palästina und Syrien.

---

10) *Weingarten*, a. a. O. S. 546. — 11) Coll. XVIII. — 12) Dial. I, 11. 13) *Zöckler*, Askese und Mönchtum 1897 Bd. I. S. 184; *Keim*, Aus dem Urchristentum, Zürich 1878, S. 208—209.

14) *Hase*, Das Leben des hl. Antonius (Jahrb. für protest. Theol. 1880 S. 425).



Digitized by Google

## *§. 2. Die Existenz und Entfaltung des egyptischen Mönchtums in den ersten Decennien des vierten Jahrhunderts auf Grund der Vita Antonii und anderer zeitgenössischer Zeugnisse.*

Um über die genetische Entwicklung der egyptischen Mönchskolonieen und Klöster aus dem Anachoretentum ein anschauliches Bild zu gewinnen und zugleich die Zeit, in der sich dieser Uebergang vollzog, fixieren zu können, kommt in erster Linie die vom hl. Athanasius verfasste Vita Antonii in Betracht. Allerdings hat sich die negative Kritik grosse Mühe gegeben, dieses für die Mönchsgeschichte wichtige Quellenwerk in Misskredit zu bringen; doch die dadurch veranlasste wissenschaftliche Erörterung hat ein für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Antoniusbiographie günstiges Resultat zu Tage gefördert.

Gegenüber den ersten Verdächtigungen seitens der Magdeburger Centuriatoren[1]) führten die Bollandisten (Acta SS. 17. Jan.) den Nachweis, dass bei der Menge von gleichzeitigen oder kurz nach Athanasius lebenden Zeugen für die Echtheit der Vita Antonii ein Zweifel an dem Athanasianischen Ursprung derselben unberechtigt sei[2]). In neuerer Zeit hat jedoch Weingarten[3]) unter Heranziehung teilweise neuer Momente die Vita Antonii dem hl. Athanasius abgesprochen und dieselbe als eine Tendenzschrift des entwickelten Mönchtums aus der Mitte der sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts darzuthun gesucht. Diese Schrift gab Anlass zu neuen Untersuchungen der Vita Antonii durch Gass[4]), Hilgenfeld[5]) und Keim[6]), welche übereinstimmend sich dahin erklärten, dass die von Weingarten vorgebrachten Unechtheitsindicien weder stichhaltig noch überzeugend seien, während Hase[7]) nicht nur die Schwächen der Weingartenschen Beweisführung aufdeckte, sondern sich auch offen für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Vita Antonii aussprach. Nach Hase, dessen Beweisführung einen mehr abwehrenden Charakter hatte, ergänzten später noch Mayer[8]) und Eichhorn[9]) das Beweis-

1) Magd. Cent. IV. c. 10 p. 1306.

2) Vgl. auch In Antonii vitam monitum der Benediktiner (Migne, s. gr. t. 26, p. 823 seq.).

3) *Weingarten*, Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter (Zeitschr. f. Kirchengesch. I (1877) S. 6 ff. Vgl. auch desselben Verfassers Artik. »Mönchtum« in der Real-Encyklopädie, 2. Aufl. Bd. X, S. 769 ff.

4) *Gass*, Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums (Zeitschr. f. Kirchengeschichte II, 254 ff.). — 5) Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1878 S. 145 ff.

6) *Keim*, Aus dem Urchristentum, Zürich 1878, S. 204 ff.

7) Jahrbücher f. protest. Theol. 1880 S. 418 ff. Vgl. auch *Bestmann*, Die theol. Wissenschaft und die Ritschlsche Schule 1881 S. 14 ff.

8) *J. Mayer*, Die Echtheit und Glaubwürdigkeit der dem hl. Athanasius d. Gr. zugeschriebenen Vita Antonii im »Katholik« (1886) LV, 495 ff., 619 ff., LVI, 173 ff. — 9) *Albert Eichhorn*, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, Halle 1886. Vgl. auch *Berlière*, Les origines du monachisme et la critique moderne (Revue Bénédictine T. VIII (1891) p. 1—19, 49—69.

Digitized by Google

material zu Gunsten der Echtheit der Vita Antonii und wiesen die Uebereinstimmung derselben mit anderen echten Schriften des hl. Athanasius in Bezug auf Inhalt und Form nach.

Wenn wir jedoch in eine Besprechung der von Weingarten gegen die Antoniusbiographie vorgebrachten Einwürfe eingehen, so geschieht es deshalb, weil sich auf diese Weise am besten darthun lässt, dass die Genesis und Entfaltung des Mönchtums schon in die ersten Decennien des vierten Jahrhunderts hinaufreicht und dass die aus der Antoniusbiographie gewonnenen chronologischen Daten mit anderen gleichzeitigen historischen Zeugnissen völlig übereinstimmen.

Weingarten betont zunächst, dass im dritten Jahrhundert noch gar keine Spuren des Mönchtums sich finden: »Jene Asketen des zweiten und dritten Jahrhunderts mit ihrem Fasten, ihrer Ehelosigkeit, ihrem Eunuchentum, mit ihrem montanistischen Rigorismus oder ihren stoisch-christlichen Idealen lebten mitten in der Gemeinde und in der Welt; und der erste Versuch, der wohl gegen Ende des dritten Jahrhunderts in diesen Kreisen gemacht wurde, sich vor der Welt zu verbergen, erfuhr, wie wir aus einer nachcyprianischen Schrift [10]) ersehen, eine strenge Zurechtweisung seitens der Kirche« [11]).

Weingarten giebt also zu, dass das Ascetentum mit seinem Fasten, Eunuchentum und allerlei Strengheiten in der Lebensweise im zweiten und dritten Jahrhundert schon existierte. Aber auch das, was er in Abrede stellt, nämlich die Weltflucht und Absonderung von der menschlichen Gesellschaft, wurde schon von Clemens Alexandrinus, Origenes und Cyprian als ein selbstverständliches Erfordernis der Ascese bezeichnet [12]). Auch hat Weingarten übersehen, dass die von Epiphanius erwähnten Asketenvereine des Hierakas [13]) und das Asketerion, in welchem nach Sokrates der Bekenner-Bischof Paphnutius, Teilnehmer des Concils von Nicaea, in seiner Jugend erzogen worden war [14]), bis ins dritte Jahrhundert hineinreichen, sowie dass die ersten Ansätze des Einsiedlerlebens sich schon zur Zeit der Decischen Verfolgung vorfinden [15]). Auch seine Ansicht, es habe die Kirche gemäss der oben erwähnten pseudocyprianischen Schrift sich

10) *Pseudocyprian*, De singularitate clericorum c. 31: »Adhuc habeo quid mirari: cum videam de Christianis plerosque maritos et uxores continentiam destinantes domicilia singularia magis eligere ... Dicat nunc eunuchorum caritas, dicat ne forte in hac secessione magis coniugalis caritas peccet (Migne, t. 4 col. 937).

11) *Weingarten*, Der Ursprung des Mönchtums (Zeitschr. f. Kircheng. I S. 6).

12) S. oben S. 21 f. — 13) S. oben S. 22.

14) Sokr. h. e. I, 11: »Ἐκ παιδὸς ἐν ἀσκητηρίῳ ἀνετράφη.«

15) Siehe oben S. 48.

Digitized by Google

solchen Absonderungsgelüsten skeptisch verhalten, ist aus diesem Text nicht beweisbar; es wird vielmehr darin blos gerügt, dass sich Eheleute unter dem Vorwande der Ascese und des enthaltsamen Lebens trennen und domicilia singularia wählen; daraus folgt aber nicht, dass Pseudocyprian die Absonderung der Asceten von der Welt überhaupt missbilligte.

Um die Entstehung des Mönchtums im Zeitalter der Verfolgung der Kirche negieren zu können, beruft sich Weingarten weiter auf Eusebius: »Wenn Eusebius von Cäsarea, der Kirchenhistoriker, in den Therapeuten Philos die Asketen seiner Zeit wiederfindet, so ist jetzt allgemein zugestanden, was schon Valesius anerkannt hat, dass hier nur jene Asketen gemeint sind, die wir aus Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Tertullian kennen. Dass aber Eusebius, als er die ersten Bücher seiner Kirchengeschichte schrieb, nicht lange vor dem Jahre 324, noch von einem Mönchtum nichts wusste, geht zweifellos grade aus der Art hervor, wie er den christlichen Charakter von Philos Schrift »Περὶ βίου θεωρητικοῦ« zu verteidigen versucht; gegen solche, die in dieser essenischen Zurückgezogenheit einen Gegensatz zur christlichen Lehre fanden, beruft er sich nur auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armut und Gütergemeinschaft, nicht auf gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selber; vom christlichen Anachoretentum redet die Kirchengeschichte des Eusebius mit keinem Worte. Ebenso ist den anderen und späteren Schriften, allen seinen ausführlichen Beschreibungen des christlichen Egyptens, der Biographie Constantins und dem Panegyricus auf ihn (verfasst zwischen 337 und 340, dem Todesjahr des Eusebius) das Mönchtum noch völlig unbekannt: eine Thatsache, die überaus befremden muss gegenüber der gewöhnlichen Darstellung, welche dem Mönchtum und vor allem dem hl. Antonius eine grosse Rolle schon in den Tagen Constantins zuweist« [16]).

»Ueberhaupt müsse es befremden, erklärt Weingarten weiter, dass Eusebius nichts von dem zweimaligen Auftreten des Antonius in Alexandria wisse, wovon das erste nach der Vita Antonii in die Christenverfolgung Maximins (311), das andere (zur Bekämpfung des Arianismus) nach 325 falle; ja nicht einmal der Name des Antonius fände sich bei Eusebius [17]). Aus alledem schliesst Weingarten, dass die Zeitgenossen Constantins und des Eusebius ein christliches Mönch-

16) *Weingarten* a. a. O. S. 6—7.
17) Ebendas. S. 7—8.

Digitized by Google

tum noch nicht kennen, und damit allein fiele schon die Sage von dem Ursprung des Mönchtums in den Verfolgungszeiten der Kirche [18]).

Eine genauere Prüfung dieser Weingartenschen Ausstellungen führt aber zu einem entgegengesetzten Resultate. Es ist zunächst unbestreitbar, dass zur Zeit des Eusebius das Ascetentum im Bereiche der christlichen Gesellschaft ein mächtiger Faktor war. In der Demonstratio Evangelica lib. I c. 8 schreibt er nämlich: »Daher (d. h. gemäss den von Christus den Jüngern mitgeteilten Anordnungen, welche diese teils mündlich, teils schriftlich überliefert hätten) sind in der Kirche Gottes auch zwei Lebensstände eingesetzt; der eine geht über unsere Natur und die allgemeine Lebensweise der Menschen hinaus, indem er keine Ehe, keine Nachkommenschaft, keinen Besitz, keine Reichtümer anstrebt, sondern gänzlich die allgemeine und gewohnte Lebensweise aller Menschen verschmäht und einzig der Verehrung Gottes aus übergrosser Liebe zu den himmlischen Dingen sich hingiebt. Jene, welche diesen Stand ergriffen haben, sind wie losgetrennt von diesem sterblichen Leben; sie befinden sich mit dem Körper auf der Erde, sind aber mit ihren Gedanken und mit dem Herzen im Himmel selbst und blicken wie Himmelsbewohner auf das Leben der übrigen Menschen herab; denn sie sind für das ganze Geschlecht dem höchsten Gotte aller geweiht . . . und ziehen durch ihr Priestertum dessen Erbarmen auf sich und ihre Geschlechtsgenossen herab. Ein derartiger vollkommener Lebensstand besteht also im Christentum. Der andere aber ist weniger streng . . .« Da somit Eusebius nicht ansteht, die ganze christliche Gesellschaft in diese zwei Kategorieen zu scheiden, so darf die Zahl der Asceten zu seiner Zeit nicht als gering angeschlagen werden. Zudem erscheinen diese Asceten, von denen Eusebius auch in seiner Vita Constantini 4, 26, in dem Büchlein von den Martyrern Palästinas (15, 3; 10, 2; 11, 12) redet, mit ihrer »Lostrennung von diesem sterblichen Leben« äusserst ähnlich den sogenannten Mönchen. Ja, Eusebius ist der erste christliche Schriftsteller, welcher das Wort μοναχοί gleichbedeutend mit Asceten gebraucht, und zwar giebt ihm in seinem Psalmenkommentar der Psalm 67 v. 7, wo Symmachus das hebräische iechidim mit μοναχοί übersetzt, den Anlass zu dieser Namengebung. Auch einen Anachoreten des zweiten Jahrhundertes kennt der Bischof von Caesarea; in seiner Kirchengeschichte (6, 9) ist nämlich die Rede von dem Bischof Narcissus aus Jerusalem, der ein Liebhaber der philosophi-

18) *Weingarten* a. a. O. S. 10.

Digitized by Google

schen Lebensweise (τὸν φιλόσοφον βίον ἀσπαζόμενος) viele Jahre verborgen in Wüsten und abgelegenen Gegenden (ἐν ἐρημίαις καὶ ἀφανέσι ἀγροῖς) gelebt hat und von seinen Zeitgenossen wegen dieser einsiedlerischen Lebensweise (τῆς ἀναχωρήσεως ἕνεκα) verehrt worden ist. Schon der in seine Kirchengeschichte (2, 17) eingeflochtene Exkurs auf die Philonischen Therapeuten beweist zur Genüge, dass dem Eusebius die neue Erscheinungsform des Ascetentums, nämlich das Mönchtum nebst den beginnenden Coalitionsbestrebungen, nicht unbekannt war. Er bespricht nämlich an diesem Orte die Schrift »περὶ βίου θεωρητικοῦ«, welche er dem Philo zuschreibt und in der die Lebensweise gewisser ascetischer Therapeuten und Therapeutriden geschildert wird. Er citiert dabei aus dieser Schrift besonders jene Stellen, welche mehr die äussere Lebensweise der Therapeuten zum Ausdruck bringen, während er die philosophisch-religiösen Ansichten derselben von der Besprechung ausschliesst, und betont wiederholt, dass diese Lebensweise der Philonischen Therapeuten identisch sei mit der der christlichen Asceten seiner (des Eusebius) Zeit und dass darum in der obigen Schrift sicherlich christliche Asceten gemeint seien. Mag nun die Schrift »περὶ βίου θεωρητικοῦ« von Philo verfasst sein oder nicht, mag sich Eusebius getäuscht haben, wenn er so zuversichtlich behauptet, dass in dieser Schrift das Leben christlicher Asceten erörtert wird [19]), das ist für unseren Zweck irrelevant; uns interessiert nur die wiederholte Versicherung des Eusebius: »Philo beschreibt das Leben unserer Asceten so genau als möglich (τὸν βίον τῶν παρ' ἡμῖν ἀσκητῶν ὡς ἔνι μάλιστα ἀκριβέστατα ἱστορῶν), die Schrift »περὶ βίου θεωρητικοῦ« enthält offenbar die noch jetzt bei uns geltenden Kirchenregeln (σαφῶς τοὺς εἰς ἔτι νῦν καὶ εἰς ἡμᾶς πεφυλαγμένους τῆς Ἐκκλησίας περιέχει κανόνας)« und am Schluss dieses Exkurses: »dies alles hat jener Mann (Philo) ganz genau auf eben die Art beschrieben, als es noch bis jetzt bei uns allein gehalten wird (ἅπερ ἀκριβὲς τὸν αὐτὸν ὃν καὶ εἰς δεῦρο τετήρηται παρὰ μόνοις ἡμῖν τρόπον)«. Und worin bestand denn die Lebensweise dieser Therapeuten? Nach Verzicht auf ihr Vermögen, erklärt Eusebius, zogen sie ausserhalb der Stadt und nahmen ihren Aufenthalt an einsamen Orten und in Gärten, da ihnen der Verkehr mit Leuten an-

19) Nach *Lucius* (Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Ascese, Strassburg 1880) ist die Schrift »περὶ βίου θεωρητικοῦ« als eine etwa am Ende des 3. Jahrhunderts unter dem Namen Philos zur Verherrlichung des christlichen Mönchtums verfasste Apologie zu betrachten, während neuerdings *F. C. Conybeare* (Philo about the contemplative life, Oxford, Clarendon Press, 1895) und *Paul Wendland* (Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, 22. Supplementband der Jahrb. f. klass. Philologie S. 697—772) für die Echtheit dieser Schrift eingetreten sind.

Digitized by Google

derer Grundsätze als schädlich erschien. Von aller Welt abgeschlossen, führten sie ein der Betrachtung und Lesung heiliger Schriften geweihtes Leben unter Verzicht auf Fleisch- und Weingenuss; ja in einzelnen Gegenden thaten sie sich sogar zum gemeinsamen Leben zusammen. Da nun Eusebius, dem die Kenntnis seiner eigenen Zeit nicht abgesprochen werden darf, diese therapeutische Lebensweise so zu sagen als eine Photographie der christlichen Asceten seiner Zeit bezeichnet, so folgt daraus, dass zu der Zeit, als er seine Kirchengeschichte schrieb, also vor 324, die christlichen Asceten schon ein einsiedlerisches Leben führten und sogar teilweise Vereinigungen bildeten; es fällt auch damit die Behauptung Weingartens, Eusebius hätte sich bei seinem Beweise der Identität der Philonischen Therapeuten mit den christlichen Asceten nicht auf gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit, sondern nur auf die christliche Urgemeinde von Jerusalem mit ihrer Gütergemeinschaft berufen[20]). Um noch schliesslich auf das Weingartensche argumentum e silentio zu kommen, so hat schon Hase (Das Leben des hl. Antonius in den Jahrbüchern für protest. Theologie, Leipzig 1880, S. 437) treffend geantwortet: »Das Schweigen über Antonius in der Kirchengeschichte des Eusebius darf uns nicht befremden, sie schweigt auch über Athanasius und reicht nicht über das Jahr 324. In spätern Schriften, auch in beiden über Constantin, war kein besonderer Anlass, des Antonius zu gedenken, und ein frommer Brief des Kaisers an einen egyptischen Einsiedler enthält eine solche Nötigung nicht. Ob der Name dieses Einsiedlers schon früh über die Wüste und über Alexandrien hinausgedrungen sei, wir wissen es nicht, sein welthistorischer Ruhm mag erst durch die Vita und durch den Namen des Athanasius selbst getragen worden sein; und hat ein so nahes Verhältnis zu Athanasius bestanden, wie es diese Vita anzeigt, so konnte schon das für Eusebius, der kein Bewunderer des Athanasianischen Dogma war, ein Grund sein, in seinen späteren Schriften von dem ganzen neuen Haushalte Gottes in der Wüste, der ganz Athanasianisch gesinnt war, zu schweigen.«

Endlich sollen nach Weingarten die echten Schriften des Athanasius eine Instanz gegen die chronologischen und anderweitigen Angaben der Antoniusbiographie bezüglich des Mönchtums abgeben:

---

20) Die beiläufige Berufung auf die Urgemeinde von Jerusalem und ihre Gütergemeinschaft hat bei Eusebius nur den Zweck, seiner Erörterung durch die Autorität der Apostelgeschichte einen gewissen Nachdruck zu verleihen, ist aber, wie wir oben gesehen haben, durchaus nicht das einzige Argument, auf welches er seinen Beweis für die Identität der Philonischen Therapeuten mit den christlichen Asceten aufbaut.

Digitized by Google

»Könnte man es auch, abstrakt genommen, als zufällig betrachten, dass uns in ihnen der Name des Antonius nicht ein einziges Mal begegnet, trotzdem die Biographie ihren Verfasser zum vertrautesten Freund und Begleiter des letzteren macht, dem jener oft das Wasser über die Hände gegossen, auffällig genug freilich bei der dem Antonius nachgerühmten Wasserscheu[21]), an einer Stelle musste Athanasius den Antonius nennen, wenn er diesen Patriarchen des Mönchtums so gekannt oder beschrieben hätte, wie die Legende behauptet.

In demselben Jahre, in welches Hieronymus den Tod des Antonius verlegt, hat Athanasius einen Brief an einen Mönch geschrieben, der sich sträubte, ein kleines ihm angebotenes Bistum Hermopolis zu übernehmen, aus Furcht, an Heiligkeit zu verlieren und sich mit einer Würde zu beflecken, die nur Anlass zur Sünde sei. Diesen Glauben des Drakontius an eine höhere Würde des Anachoretentums über dem Episkopat . . . . sucht Athanasius zu widerlegen, durch Beispiele von Mönchen, die sich den kirchlichen Aemtern nicht entzogen; . . . . den Antonius nennt er nicht, wo doch vor einem Worte desselben alle Bedenken des Dracontius hätten schwinden müssen. Denn Antonius, wie sein Biograph es darstellt, hat vor der kirchlichen Hierarchie »die äusserste Ehrfurcht« empfunden und sich stets geringer geachtet als jeden Kleriker (Vita Ant. c. 67). Warum beruft sich Athanasius nicht auf diese Stellung des Antonius zum Klerus . . . .? Der Grund liegt darin, dass diese in der Vita dem ersten Mönche zugeschriebene Unterordnung erst der Wunsch der Generation nach Athanasius war, das ursprüngliche Anachoretentum dachte anders[22]). — In den echten Schriften des Athanasius, in seinen Briefen und Streitreden fänden sich keine Anhaltspunkte für die Genesis der neuen mönchischen Entwicklung. Wenn auch Athanasius unzweifelhaft nachweisbar erst nach seiner Rückkehr aus seinem zweiten römischen und abendsändischen Exil (Athan. Apol. ad imper. Const. c. 4 am Schluss) dem Mönchtum nahe gestanden hätte und fände sich auch bei ihm die Erwähnung von μονάζοντες καὶ ἀσκηταί (z. B. Apol. ad imper. Const. c. 28), so sei doch in das innere Wesen des Mönchtums uns ein geringer Einblick gewährt. Kaum ein Unterschied von den älteren Asketen ist zu erkennen; wird doch sogar

21) Die Worte des Athanasius im Prolog der Vita Antonii: »Πολλάκις αὐτὸν (den Antonius) ἐώρακα καὶ ἐπιχέων ὕδωρ κατὰ χείρας αὐτοῦ« sind eine Anspielung auf die nach der Mahlzeit übliche Händewaschung, welcher sich auch Antonius als Gast anbequemte. Dies ist durchaus nichts Auffälliges und kein Widerspruch zu dem Berichte der Vita Antonii c. 47, wonach Antonius aus ascetischen Rücksichten auf den Gebrauch von Bädern verzichtete.

22) *Weingarten* a. a. O. S. 18—20.

Digitized by Google

noch die Ehe und Kindererzeugung unter den Mönchen vorausgesetzt [23]) ... Auch der Brief des Pinnes, eines Presbyters des Klosters Ptemenkyrkis im anteopolitischen Nomos, ein Brief, der noch vor der Synode von Tyrus, also vor 335 geschrieben sein muss, sei kein Beweis für das Vorhandensein eines organisierten Klosterwesens [24]).

Es ist zunächst nicht richtig, wenn Weingarten behauptet, der Name des Antonius käme in den echten Schriften des Athanasius gar nicht vor. Im 14. Kapitel seiner Historia Arian. ad monachos [25]) wird Antonius ausdrücklich erwähnt. Es wird darin erstlich erzählt, dass Antonius Briefe warnenden Inhalts an den an Stelle des Athanasius im Jahre 340 eingesetzten arianischen Bischof Gregorius geschickt und dass der letztere dieselben höchst despektierlich behandelt habe; ferner wird ein anderer Brief des Antonius erwähnt und in Beziehung gebracht zu einem Unfall des kaiserlichen Feldherrn Balacius, der dem Intrusus Gregor zur Anerkennung in seinem Metropolitansprengel verholfen und in Verfolgung der kathol. Bischöfe beigestanden hat. Diese Balaciusepisode findet sich auch in der Vita Antonii, allerdings in einer etwas divergierenden Form. Da nun Weingarten die Divergenz dieser beiden Berichte behufs Diskreditierung der Vita Antonii benutzt hat, so wird es notwendig

---

23) *Weingarten* a. a. O. S. 22—23. — W. schliesst (vgl. seine obigen Worte gegen Schluss) aus der ep. Athanasii ad Dracontium c. 9 mit Unrecht, dass die Mönche damals noch nach Ergreifung der ascetischen Lebensweise Kinder zeugten. Die Stelle lautet: »Οἴδαμεν γὰρ καὶ ἐπισκόπους νηστεύοντας καὶ μοναχοὺς ἐσθίοντας· Οἴδαμεν καὶ ἐπισκόπους μὴ πίνοντας οἶνον, μοναχοὺς δὲ πίνοντας. Πολλοὶ δὲ τῶν ἐπισκόπων οὐδὲ γεγαμήκασι, μοναχοὶ δὲ πατέρες τέκνων γεγόνασιν· ὥσπερ καὶ ἐπισκόπους πατέρας τέκνων, καὶ μοναχοὺς ἐξ ὁλοκλήρου γένους τυγχάνοντας.« Aus diesen Worten folgt ebenso wenig, dass die Mönche als solche noch Kinder zeugten, als dass die Bischöfe noch zur Zeit ihres Amtes ehelichen Verkehr pflegten; es ist an dieser Stelle weder von schlechten Mönchen noch von schlechten Bischöfen die Rede, sondern Athanasius erklärt dem sich gegen die Annahme eines Bistums sträubenden Dracontius, dass manche Bischöfe in ihrem Leben mehr das ascetische Ideal darstellen als Mönche und umgekehrt, und dass der Mönchsstand ebenso wie der Bischofsstand nicht blos aus Jungfräulichen, sondern auch aus solchen bestehe, welche einmal verheiratet waren. Mit Recht bemerkt zu unserer Stelle *Eichhorn:* »Monachos matrimonio inito liberos procreasse vix credibile. Nam quamquam non solum caelibes sed etiam mariti propter continentiam μοναχοὶ appellabantur, quo modo, si continentiae voto obiecto liberos procreassent, nomen μοναχῶν retinuissent? Athanasius non continentiam incontinentiae, sed monachos, qui liberos habuerint, episcopis opponit, qui ne matrimonium quidem (οὐδὲ) inierint. Itaque haec verba ad eos referenda sunt, qui primum uxore ducta liberos procreaverunt, mox vitam asceticam amplexi sunt. Tales monachi iis episcopis non pares esse videbantur, qui ne uxorem quidem duxerant. Epistola ad Dracontium docet liberum et genus et gradum continentiae fuisse, monachos sive ascetas certam disciplinae regulam non habuisse, pro suo quemque ingenio ascesim sibi decrevisse« (Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, Halle 1886 S. 14).

24) *Weingarten*, Artik. »Mönchtum« (Real-Encyklopädie, 2. Aufl. S. 775).

25) Ueber die Echtheit der Historia Arian. ad monachos vgl. *Eichhorn* a. a. O. S. 57—62.

Digitized by Google

sein, den Sachverhalt näher zu prüfen. Nach der Vita Antonii c. 86 erhielt Balacius, der aus Parteinahme für die Arianer die Katholiken verfolgte, Mönche entkleiden und geisseln und Jungfrauen mit Stöcken schlagen liess, von Antonius einen Brief, worin ihm ein baldiges Strafgericht Gottes angedroht wurde. »Balacius jedoch lachte darüber, warf den Brief auf den Boden und spie darauf; die Ueberbringer aber behandelte er schimpflich und trug ihnen auf, dem Antonius Folgendes zu melden: »Weil du dich um die Mönche kümmerst, so komme ich nun auch über dich.« Aber — es vergingen nicht fünf Tage und die Rache ereilte ihn. Balacius begab sich nämlich mit dem Statthalter von Egypten Nestorius nach Chereu, der ersten Station von Alexandrien hinaus; beide ritten auf Pferden, die dem Balacius gehörten und die sanftesten von allen, die er sich hielt, waren. Aber sie hatten noch nicht den Ort erreicht, da fingen die Pferde, wie sie es oft thuen, mit einander zu scherzen an — und plötzlich riss das sanftere, auf dem Nestorius ritt, den Balacius mit einem Bisse zu Boden, fiel über ihn her und zerfleischte ihm dergestalt mit den Zähnen die Hüfte, dass er schnell in die Stadt zurückgebracht werden musste. In drei Tagen aber starb er; und alle staunten, dass die Voraussagung des Antonius so schnell in Erfüllung gegangen.« In der Historia Arian. ad monach. c. 14 wird im Anschluss an den Bericht über die Verhöhnung der Briefe des Antonius und anderer Mönche seitens des Intrusus Gregorius die Balaciusepisode folgendermassen geschildert: »Ἀντωνίου δέ ποτε γράψαντος, πεποίηκε (nämlich Gregorius) τὸν δοῦκα Βαλάκιον καταπτῦσαι τῆς ἐπιστολῆς καὶ ταύτην ἀποῤῥίψαι. Ἀλλ᾽ οὐ παρεῖδεν ἡ θεῖα δίκη· μετ᾽ οὐ πολὺ γὰρ τὸν λεγόμενον δοῦκα ἐπικαθήμενον ἵππῳ καὶ ἀπερχόμενον εἰς τὴν πρώτην μονὴν ἐπιστραφεὶς ὁ ἵππος καὶ δακὼν εἰς τὸν μηρὸν κατέβαλε καὶ τριῶν ἡμερῶν ἀπέθανεν.« Nach Weingarten soll nun zwischen beiden Berichten über diesen Vorfall eine solche Divergenz vorhanden sein, dass unmöglich beide Berichte von demselben Verfasser herrühren können und zwar soll der Bericht in der Vita Antonii die legendarische spätere Ausbildung an der Stirn tragen. Wie subjektiv die Auffassung Weingartens hierin ist, geht schon daraus hervor, dass ein englischer Kritiker Gwatkin (Studies of Arianism 1882 p. 99), der durchaus kein Verfechter der Echtheit der Antoniusbiographie ist, gerade dem Berichte in der Vita Antonii den Vorzug der Priorität giebt. Jedenfalls ist der Bericht der Vita Antonii ausführlicher, der in der Historia Arian. ad monach. gedrängter. Die Verschiedenheit der Stilisierung erklärt sich aus der Verschiedenheit der Tendenz; die Vita Antonii will den Unfall als etwas Wunderbares, als ein Straf-

Digitized by Google

gericht Gottes ins rechte Licht stellen; die Historia Arian. ad mon. dagegen bringt den Bericht, um den Fanatismus des kaiserlichen Feldherrn Balacius, eines intimen Freundes des Staatsbischofs Gregor, zu charakterisieren. Die Benediktiner [26]) geben behufs Lösung der Verschiedenheit in den beiden Berichterstattungen die Möglichkeit zu, dass die Historia Arian. ad monach., wenn auch sicherlich ein Werk des Athanasius, doch wahrscheinlich nicht von ihm selbst stilisiert worden sei. Indes lässt sich die Divergenz auch ohne dies Hilfsmittel beseitigen. Zunächst fordert der Text der Historia Arian. ad monach. nicht, dass der in Frage stehende Brief — im Gegensatz zum Berichte der Vita Antonii — an Gregor gerichtet war, wie es Weingarten annimmt. Es heisst ja nur, dass Antonius wieder einmal einen Brief geschrieben habe (Ἀντωνίου δέ ποτε γράψαντος); ob er wirklich an dieselbe Adresse, wie ein paar Zeilen vorher, nämlich an Gregor gerichtet war, ist nicht gesagt; vielmehr lässt der Text die Interpretation zu, dass der Brief an Balacius gerichtet war, dass sich aber Gregor durch denselben getroffen fühlte und den Balacius zur Versöhnung desselben reizte. Auch vollzog sich sowohl nach der Vita Antonii als auch nach der Historia Arian. ad monach. das Strafgericht an Balacius durch sein eigenes Pferd; nur geschah dies nach dem ausführlicheren Berichte der ersteren Schrift durch jenes Pferd des Balacius, auf dem sein Begleiter Nestorius ritt, während die letztere Schrift diese Begleitung, weil nebensächlich, übergeht.

Eine von Athanasius in seiner contra Arianos c. 67 veröffentlichte Urkunde setzt sogar ein organisiertes Klosterwesen in die Zeit vor 335. Es ist dies der Brief des Priesters Pinnes aus dem Kloster Ptemenkyrkis [27]), ein Brief, der noch vor der Synode von Tyrus, also vor 335, geschrieben sein muss. Weingarten, dem dieser Brief in seiner Argumentation im Wege steht, wollte am liebsten denselben als ein späteres Einschiebsel in die Apologia contr. Arian. erklären; indes wies Eichhorn mit Recht darauf hin, dass dieser Brief nicht ohne Störung des Zusammenhanges aus der Mitte der übrigen Urkunden herausgerissen werden kann, welche Athanasius in seine Apologia aufgenommen, um das arianische Intriguenspiel gegen seine Person ins rechte Licht zu stellen, und dass auch die im selbigen Briefe enthaltenen Daten bezüglich der Arseniusaffaire durchaus nicht, wie Weingarten annimmt, mit den diesbezüglichen Angaben des Sozomenus und Theodoret in Widerspruch stehen [28]). Ebenso hinfällig

26) In Antonii vitam monitum (Migne, s. gr. 26 p. 831—832).

27) Τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ Ἰωάννῃ Πίννης πρεσβύτερος μονῆς Πτεμεγκύρκεως τῆς Ἀντεοπολίτου νομοῦ χαιρεῖν (Apol. c. Arian. c. 67 Migne, s. gr. t. 25 p. 368).

28) *Eichhorn* a. a. O. S. 33—34.

Digitized by Google

ist die andere Annahme Weingartens, dieser Brief könne auch für den Fall der Echtheit durchaus nicht für die Existenz von Klöstern vor 335 herangezogen werden, da das Wort μονή im Zeitalter des Athanasius nicht das Kloster, sondern die Stationen und öffentlichen Herbergen der Strassen Egyptens (cf. hist. Arian. ad monach c. 14, Vita Ant. c. 86) bezeichne und fast nur in der byzantinischen Zeit, seit dem 7. Jahrhundert, gleichbedeutend mit μοναστήριον vorkomme. So wahr es nun ist, dass μονή auch die erstere Bedeutung haben könne, so haben doch schon die Benedictiner[29]) darauf hingewiesen, dass »μονή«, welches in der Ueberschrift des Briefes steht, wegen der im Texte befindlichen Worte »Παφνούτιος μοναχὸς τῆς αὐτῆς μονῆς« notwendig in der Bedeutuug von μοναστήριον (Kloster) genommen werden müsse. Dieser Sprachgebrauch war auch dem Kirchenhistoriker Sozomenus, also doch nicht einem Schriftsteller des 7. Jahrhunderts, geläufig, da er in seiner Historia eccl. 2, 23, wo er die Arseniusaffaire aus Athanasius geschöpft zu haben scheint, das Wort μονή mit μοναστήριον wiedergiebt. Endlich ist die Thatsache, dass nämlich nach dem fraglichen Briefe die Mönche eines Klosters im anteopolitischen Nomos der Thebais, also in unmittelbarster Nähe des hl. Antonius, sich dazu hergegeben hätten, die Anklage gegen Athanasius als Mörder des Arsenius den Meletianern dadurch zu ermöglichen, dass sie den letzteren bei sich beherbergten, dann ihn wieder heimlich fortschafften und ihn so vor jeder Entdeckung sicherten, durchaus nicht im Widerspruch mit der in der Vita Antonii bezeugten Subordination des Mönchtums gegen den Klerus; denn diese Mönche waren Meletianer[30]), der im Briefe erwähnte Ort Ὑψηλή, der Wohnort des Mönches Paulus, war ja der Sitz des arianischen Bischofs Arsenius[31]), und Johannes, der Adressat des Briefes, war laut Apol. contr. Arianos c. 71 meletianischer Bischof[32]). Da nun sowohl die Echtheit des Briefes nicht bestritten werden kann, als auch das Wort μονή in demselben die Bedeutung von μοναστήριον fordert, so ist dieser Brief ein Beweis dafür, dass schon vor 335 organisierte Klöster existierten, ja sogar schon Priester (z. B. Pinnes πρεσβύτερος) im Kloster vorhanden waren und dass somit auch die andere Behauptung Weingartens, Priester wären erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts in Klöstern vorhanden gewesen, Unrecht hat[33]),

29) *Migne*, s. gr. t. 25 col. 368 not. 3.
30) Die Existenz meletianischer Mönche zu Lebzeiten des Antonius beweist eine Unterredung desselben mit seinen Schülern (Vgl. Mingarelli, Codicum copticorum reliquiae p. CLXXXIV).
31) Apol. contr. Arian. c. 69. (Migne, s. gr. 25, col. 372).
32) *Migne*, l. c. col. 377.
33) *Weingarten*, Art. »Möchtum« (Real-Encykl. S. 773).

Digitized by Google

wie denn auch der bald zu erwähnende Brief des Athanasius an Dracontius aus dem Jahre 354 das Vorhandensein von Priestern in den damaligen Klöstern voraussetzt[34]).

Der im Jahre 354 an Dracontius, Vorsteher eines Klosters, geschriebene und unbestritten echte Brief des Athanasius bestätigt die Angaben der eben besprochenen Urkunde über die Chronologie des Mönchtums. Doch da Weingarten diesen Brief noch dazu benutzt, um einen Widerspruch zwischen dem Inhalt desselben und den Angaben der Vita Antonii zu konstruieren und die Echtheit der Vita in Frage zu stellen, so schicken wir eine Erörterung dieses Punktes voraus. Athanasius dringt in diesem Briefe in Dracontius, das erledigte Bistum von Klein-Hermopolis anzunehmen. Weingarten glaubt nun aus dem Inhalt desselben herauszulesen, dass Dracontius sich gegen die Annahme der bischöflichen Würde gesträubt habe, aus Furcht an Heiligkeit zu verlieren und sich mit einer Würde zu beflecken, die nur Anlass zur Sünde sei, und folgert daraus, dass sich zur Zeit des Athanasius das Mönchtum für besser gehalten habe als den Klerus und dass darum die in der Vita Antonii dem ersten Mönche zugeschriebene Ehrfurcht und Unterordnung unter den Klerus nachathanasianischer Zeit angehöre. Indes ist das von Weingarten hervorgehobene Motiv für die Ablehnung der bischöflichen Würde seitens des Dracontius aus dem fraglichen Briefe nirgends herauszulesen; vielmehr giebt Athanasius gleich zu Anfang seines Briefes den für Dracontius massgebenden Grund zur Flucht mit den Worten an: »Ἆρα γὰρ ὡς παραιτούμενον μέμψομαί σε, ἢ ὡς τὸν καιρὸν ὁρῶντα καὶ κρυπτόμενον διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων; . . . . Οὐ γὰρ ἔπρεπε λαβόντα σε τὴν χάριν κρύπτεσθαι οὐδὲ φρόνιμον ὄντα διδόναι τοῖς ἄλλοις προφάσεις φυγῆς. Πολλοὶ γὰρ ἀκούσαντες σκανδαλίζονται· οὐχ ὡς ἁπλῶς τοῦτό σου ποιοῦντος, ἀλλὰ συνορῶντος τὸν καιρὸν καὶ τὰς ἐπικειμένας θλίψεις τῇ Ἐκκλησίᾳ« (c. 1) und dann weiter: »Εἰ μὲν οὖν τὸν καιρὸν ἐφοβήθης καὶ καταπτήξας τοῦτο ἐποίησας, οὐκ ἀνδρικὸν τὸ φρόνημα (c. 3).« Und in der That standen damals den katholischen Bischöfen die grössten Stürme bevor; nachdem Constantius im Jahre 353 Alleinherrscher geworden war, musste Athanasius Alexandrien verlassen, und die ihm ergebenen egyptischen Bischöfe wurden mit Verbannung, Einziehung der Güter und Gefängnis bedroht. In diese Zeit traf gerade die Erledigung des Bistums Klein-Hermopolis, und in Anbetracht der schwierigen Verhältnisse verlangte Athanasius mehr Starkmut (φρόνημα ἀνδρικόν) von dem furcht-

34) Epist. ad Drac. c. 10 (Migne, s. gr. 25 col. 533).

Digitized by Google

samen Klostervorsteher Dracontius, der sich gegen die Annahme des Bistums sträubte. Wohl fürchtete dieser, durch die weltlichen Geschäfte, welche das bischöfliche Amt mit sich bringt, sich in Sündengefahr zu verwickeln, wie denn auch aus ähnlichen Bedenken ein Gregor Thaumaturgus die Flucht ergriff und ein Ammonius sich verstümmelte; dass er aber das Mönchtum für besser hielt als den Klerus, davon ist in dem Briefe nicht die Rede; höchstens meinte er, es würde ihm als Bischof nicht möglich sein, seine ascetische Lebensweise fortzusetzen, und dieses Bedenken widerlegt Athanasius durch die Erklärung, dass ja unter sothanen Verhältnissen ein Bischof reichlich Gelegenheit habe, gleich dem hl. Paulus zu hungern und zu dürsten. Dass Athanasius den Antonius, der nach der Vita die äusserste Ehrfurcht gegen den Klerus bewiesen habe, als kräftigsten Trumpf gegen den sich sträubenden Dracontius ausspielen musste, ist eine rein subjektive Auffassung Weingartens, zumal da Antonius nie in die Lage kam, ein Bistum angeboten zu erhalten. Dieser Athanasianische Brief ist auch insofern von Bedeutung, als er die Existenz vieler Mönche und Klöster um das Jahr 354 voraussetzt. Athanasius hält nämlich dem Drakontius im Verlauf des Briefes (c. 7) Folgendes vor: »Du bist ja doch nicht der einzige Mönch, der Bischof geworden ist. Du bist ja doch nicht der einzige Vorsteher eines Klosters; auch Serapion, den du kennst, war Mönch und Klostervorsteher von solchen Mönchen. Desgleichen war Apollos Vater und Leiter von Mönchen.« Er erinnert weiter den Dracontius an Agathon, Ariston, Ammonius; in der oberen Thebais an Muitos und Paulus, welche doch Bischöfe geworden sind. Gemäss diesen Daten und Thatsachen muss also die Entwicklung und Entfaltung des Mönchtums in die ersten Decennien des vierten Jahrhunderts zurückdatiert werden.

Wir haben bis dahin die Schriften des hl. Athanasius herangezogen, welche Weingarten in seiner Polemik gegen das Alter des Mönchtums verwertet hatte. Fassen wir nun die übrigen Athanasianischen Schriften sowie andere zeitgenössische Zeugnisse ins Auge, so ergiebt sich das gleiche für Weingartens Hypothese ungünstige Resultat. Athanasius erscheint seit dem Beginn seines Episkopats in inniger Verbindung mit Mönchen. Hieronymus berichtet nämlich in seinem um das Jahr 412 verfassten Briefe ad Principiam [35]), dass die römische Patrizierin Marcella von Athanasius in der Zeit seines römischen Exils (im Jahre 341) über das Leben des Antonius, die

35) (Marcella) ab Alexandrinis sacerdotibus papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arianae haeresos declinantes Romam confugerant, vitam beati Antonii adhuc tunc viventis monasteriorumque in Thebaide, Pachomii ac virginum ac viduarum didicit disciplinam (ep. 127 (Vallarsi).

Digitized by Google

thebaischen Klöster und über die Pachomianischen Klosterstiftungen unterrichtet worden sei. Dieser Bericht des Hieronymus ist nicht, wie Weingarten[36]) glaubt, ungeschichtlich, sondern vielmehr im Einklang mit anderen glaubwürdigen Quellen. Nach dem Index der Festbriefe[37]) unternahm Athanasius im Jahre 330 eine Rundreise in der Thebais, und die Vita Pachomii (Vgl. die arab. Vita Pach. herausgegeb. von Amélineau, Annales Guimet XVII, Paris 1889, p. 384—385) erzählt in Uebereinstimmung hiermit, dass Athanasius auf dieser Reise von Pachomius und seinen Mönchen begrüsst und vom Bischof Serapion von Tentera auf die Pachomianischen Klosterstiftungen aufmerksam gemacht wurde. Nach demselben Index der Festbriefe[38]) weilte Antonius kurze Zeit vor dem 27. Juli des Jahres 337 besuchsweise in Alexandria, mithin konnte Athanasius, der am 23. November desselben Jahres aus Trier nach seinem Patriarchalsitz zurückkehrte, zum mindesten damals die erste Kunde von dem einsiedlerischen Leben des Antonius erhalten haben. Es ist also durchaus probabel, dass Athanasius schon vor seinem römischen Exil (341) mit dem Mönchtum seines Metropolitansprengels im Connex gestanden habe, und die mannigfachen Belästigungen, welche die egyptischen Mönche bald darauf wegen ihrer Anhänglichkeit an Athanasius und das nicänische Glaubensbekenntnis erfuhren, setzen die obige Thatsache voraus. Die Historia Arian. ad monach. c. 12 erzählt nämlich von der Verwüstung der Kirchen durch den arianischen Staatsbischof Gregor, sowie von der Geisselung vieler Bischöfe und Mönche (μονάζοντες) im alexandrinischen Metropolitansprengel durch den kaiserlichen Feldherrn Balacius (im Jahre 342). Wie dieser Staatsbischof warnende Briefe des Antonius und anderer Mönche verächtlich behandelte, ist schon oben (S. 59 ff.) erzählt worden. Als sodann Athanasius nach sechsjähriger Verbannung im Jahre 346 die Leitung der alexandrinischen Kirche wieder übernahm, zeigte sich ein solcher ascetischer Wetteifer in der alexandrinischen Gemeinde, dass viele junge Leute, durch das Beispiel anderer angeregt, zum einsamen Leben (μονήρη βίον) sich entschlossen[39]). Doch nicht lange konnte Athanasius in Ruhe auf seinem Bischofssitz ver-

36) Ursprung des Mönchtums (Zeitschr. f. Kirchengesch. I S. 16—17).

37) *Larsow*, Die Festbriefe des hl. Athanasius aus dem Syrischen übersetzt, Leipzig 1852, S. 27.

38) *Larsow* a. a. O. S. 29—30. Dieser Notiz zufolge muss Antonius ausser den beiden ersten Reisen — der einen in der Christenverfolgung Maximins (311) und der anderen zur Bekämfung des Arianismus nach 325 — noch eine dritte nach Alexandria unternommen haben, wenn nicht angenommen wird, dass der Verfasser an dieser Stelle den zweiten Aufenthalt des Antonius in Alexandria im Auge gehabt, aber in Betreff des Datums desselben sich geirrt hat.

39) Hist. Arian. ad monach. c. 25.



Digitized by Google

bleiben, da Constantius, der 350 Alleinherrscher wurde, seine Gesinnung gegen ihn änderte.

Im Jahre 356 stürmte während eines nächtlichen Gottesdienstes der kaiserliche Dux Syrianus in die Kirche, in welcher Athanasius von seiner Gemeinde umgeben war; der Patriarch, auf dessen Verhaftung es bei diesem Gewaltakt abgesehen war, wurde von Mönchen und Klerikern in die Mitte genommen und fortgebracht [40]). Während der Usurpator Georgius in Alexandria eingeführt wurde und viele Bischöfe, die früher Asceten und Mönche gewesen und noch von dem Patriarchen Alexander konsekrirt worden waren, in die Verbannung geschickt wurden [41]), begab sich Athanasius in die Wüste [42]) und weilte dort bis zum Jahre 362 bei den Mönchen. Die kaiserlichen Beamten konnten jedoch daselbst den Aufenthaltsort des Patriarchen von Alexandria nicht ausfindig machen und rächten sich auf allerlei Weise für die Erfolglosigkeit ihrer Recherchen. So durchsuchte der Dux Artemius im Auftrage des Kaisers egyptische Klöster und misshandelte die Mönche [43]). In einem an Lucifer von Cagliari gerichteten Briefe vom Jahre 360 erzählt darüber Athanasius: »In tantum enim rabiem suam per milites (Ariani) extendere ausi sunt, ut non solum civitatis clericos effugarent, sed etiam ad eremitas exirent et funestas suas manus adversus μονάζοντας immitterent«; um denen, die ihn aufgenommen, Ungelegenheiten zu ersparen, habe er sich darum noch tiefer in die Wüste geflüchtet [44]). In gleicher Weise erzählt die Historia Arian. ad monach. c. 72, dass damals die Arianer Klöster zerstörten und Mönche verbrannten [45]). Als endlich im Jahre 362 der Kaiser Julian den katholischen Bischöfen die Erlaubnis zur Rückkehr auf ihre Bischofssitze gab, machte auch Athanasius davon Gebrauch und berief noch im selben Jahre eine Synode nach Alexandria, auf welcher nicht nur die Beschlüsse des Nicaenum rehabilitiert, sondern auch durch eine sich daran schliessende Conferenz der egyptischen Bischöfe verschiedene Disciplinarvorschriften erlassen wurden; diese letzteren sind erst neuerdings durch Revillout [46]) nach koptischen Manuskripten veröffentlicht wor-

40) Apol. de fuga sua c. 24 (Migne 25 col. 673—676).
41) Apol. ad Constantium c. 28 (Migne l. c. col. 632).
42) Ibid. c. 27, 32, 34.
43) Vgl. die arabische Vita Pachomii (Amélineau, Annales du Musée Guimet, Tome XVII, Paris 1889, p. 679—682); *Larsow* a. a. O. S. 37.
44) Ep. II. ad Luciferum (Migne 26 col. 1183).
45) Καὶ γὰρ καὶ μοναστήρια κατέστρεψαν καὶ εἰς πῦρ ἐμβαλεῖν μοναχοὺς ἐπείρασαν.
46) Journal Asiatique VII (1875), 5, 6. Cf. Rapport sur une mission en Italie par Eugène Revillout (Archives des missions scientifiques et littéraires, Paris 1877, p. 447 et suiv.).

Digitized by Google

den und decken sich im grossen und ganzen mit dem Syntagma doctrinae, einer Schrift, welche bis dahin von manchen mit Unrecht unter die opera spuria s. Athanasii gezählt wurde[47]). Diese Disciplinarvorschriften sind von grosser Wichtigkeit für das egyptische Mönchtum, weshalb wir noch später auf dieselben zurückkommen werden; hier erwähnen wir sie blos deshalb, weil sie für die Echtheit der Vita Antonii in die Wagschale fallen, indem sie das Mönchtum gerade in solchem Zustande voraussetzen, wie es uns eben in der obigen Vita geschildert wird.

Es erscheint somit das egyptische Mönchtum in den ersten Decennien des 4. Jahrhunderts als eine nicht unbedeutende Macht. Die gleiche Voraussetzung hat auch das im Jahre 365 vom arianischen Kaiser Valens erlassene Gesetz: »Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta, et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur. Hos igitur atque huiusmodi, intra Aegyptum deprehensos, per comitem Orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus« (Cod. Theodos. XII, 1, 63). Dieses mönchsfeindliche Gesetz sollte die besonders in Egypten immer mehr wachsende Bewegung zum einsiedlerischen und mönchischen Leben eindämmen. Merkwürdigerweise glaubt Weingarten[48]) aus diesem Texte herauslesen zu können, dass die Zahl der Mönche damals noch verhältnismässig gering war; dem widerspricht aber schon die andere Thatsache, dass nämlich der Kaiser im Jahre 375 aus der nitrischen Wüste 5000 Mönche zu Soldaten ausheben liess, wobei diejenigen, die sich dem Kriegsleben entzogen, mit Knütteln totgeschlagen wurden (Hieron. chron. ad ann. XII Valentis).

Aus alledem geht hervor, dass die von Weingarten in seiner Schrift »Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter« vorgebrachten Beweismomente die Probe nicht bestehen; bei genauerer Prüfung derselben und unter Berücksichtigung anderer einwandfreier Zeugnisse erscheint vielmehr seine Behauptung, als ob um 340 es noch keine Eremiten gegeben habe[49]) und als ob erst in den letzten Decennien des 4. Jahrhunderts organisierte Cönobien und Monasterien hervorgetreten seien[50]), als durchaus nicht stichhaltig. In den folgenden Erörterungen soll nun ausführlicher dargestellt werden, wie sich das egyptische Einsiedlertum schon vor der Mitte des 4. Jahrhunderts zu Mönchskolonieen und Klöstern entwickelte.

47) In syntagma doctrinae admonitio (Migne, t. 28 col. 831 seq.). Vgl. auch *Eichhorn* a. a. O. S. 15 ff.
48) Ursprung des Mönchtums (Zeitschrift f. Kirchengesch. I S. 558).
49) *Weingarten* a. a. O. S. 554.
50) Ebendas. S. 556.



Digitized by Google

## §. 3. *Der hl. Antonius als Begründer und Beförderer der Mönchskolonieen in der thebaischen Wüste.*

Antonius, im Jahre 251 [1]) zu Koma bei Gross-Heraklea [2]) in Mittelegypten geboren, stammte von begüterten christlichen Eltern ab. Beim Tode derselben ungefähr 18—20 Jahre alt, übernahm er die Sorge für sein Haus und seine Schwester; indes schon 6 Monate darauf regte sich in ihm der Wunsch nach ascetischer Lebensweise; bei einem Kirchgang drängten sich ihm diese Gedanken noch mehr als je auf; er überdachte bei sich selbst, wie die Apostel alles verlassen, wie auch die ersten Christen in Jerusalem den Erlös ihrer Habe zur Verteilung unter die Armen hingegeben hätten und welche Hoffnung ihnen dafür hinterlegt sei, und hörte in der Kirche bei der Lesung des Evangeliums die Worte des Herrn: »Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alle deine Habe und gieb sie den Armen; und dann komm, folge mir nach, und du wirst einen Schatz im Himmel haben.« Im Glauben, dass sich diese Worte auch auf ihn bezögen, schenkte (ἐχαρίσατο) er 300 Morgen (ἄρουραι) guten Landes seinen Landsleuten; das bewegliche Eigentum verkaufte er und gab den Erlös den Armen; seine Schwester aber übergab er einem Jungfrauenheim [3]) zur Erziehung [4]).

---

1) Von Athanasius erfahren wir, dass Antonius ein Alter von 105 Jahren erreicht hat (Vita Ant. c. 89, 91). Das Jahr 356 als Todesjahr und infolgedessen das Jahr 251 als Geburtsjahr des Antonius ergiebt sich aus der von Hieronymus in seinem Chronicon zur 284. Olympiade gemachten Bemerkung: »Antonius monachus CV aetatis anno in eremo moritur solitus multis ad se venientibus de Paulo quodam Thebaeo mirae beatitudinis viro referre, cuius exitum brevi libello explicuimus.« Dass diese Datierung nicht, wie *Weingarten* (a. a. O. S. 9) glaubt, auf einem unerschrockenen Hineingreifen des Hieronymus in die geduldige Welt der Zahlen beruht, dafür giebt es zwei historische Anhaltspunkte. Erstlich zeugt der griechische Brief des Bischofs Ammon an den Patriarchen Theophilus (ep. Ammonis c. 20 sq. Act. S. S. Maii tom. III. Appendix p. 60*; über die Authentie dieses Briefes vgl. P. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhomien etc., Paris (Fontemoing 1898) p. 108 s.), der von einer Correspondenz des Theodorus, des Nachfolgers des Pachomius, mit Antonius redet, dafür, dass Antonius in den Jahren 353—354 noch gelebt hat (Vgl. Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben 1896 S. 33 und 51 und dazu Theol. Litteraturztg. 1896 S. 244). Dazu kommt, dass Athanasius im 82. Kapitel der Vita Antonii von den Greueln der arianischen Verfolgung wie von der Gegenwart redet und hierbei seinen Aufenthalt bei den Mönchen in der Wüste andeutet. Nach den Benediktinern soll sich diese Verfolgung auf das Jahr 339 beziehen; indes war ja damals Athanasius gleich zu Beginn der Verfolgung nach Rom geflohen; eher passt die Erzählung auf die Jahre 356 und 357, wo sich Athanasius in der Wüste bei den Mönchen verborgen hielt, so dass die Worte »ἡ νῦν ἔφοδος τῶν Ἀρειανῶν«, »ἃ νῦν οἱ Ἀρειανοὶ πράττουσιν« in Verbindung mit »τότε πάντες ἡμεῖς ἐπέγνωμεν« sich sehr gut erklären lassen (Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 53—56). Da nun Athanasius die Vita nach dem Tode des hl. Antonius schrieb, so muss der letztere in den Jahren 356 und 357 schon gestorben sein.

2) Sozom. h. e. 1, 13.

3) Dass »παρθενών« nicht mit »Verein frommer Jungfrauen« (So Neander, Kirchengesch. 3. Bd. S. 450), sondern mit Jungfrauenheim zu übersetzen

Digitized by Google

Er für seine Person widmete sich fortan ausserhalb des elterlichen Hauses der Ascese. »Damals gab es nämlich in Egypten noch nicht dicht an einander liegende Mönchswohnungen (συνεχῆ μοναστήρια)[5]; auch kannte überhaupt kein Mönch die tiefe Wüste, sondern jeder von denen, welche sich selber leben wollten, übte die Ascese nur eine geringe Strecke von seinem Heimatsort für sich allein.« Angelockt durch den Ruf eines greisen Asceten (ἐκ νεότητος τὸν μονήρη βίον ἀσκήσας) im Nachbarorte nahm nun Antonius seinen Aufenthaltsort in dessen Nähe vor dieser Ortschaft. Sein Tagewerk bestand in anhaltendem Gebet und in der Handarbeit, deren Erlös er teils für sein tägliches Brot, teils für die Armen verwendete; dabei gab er in der Kirche auf die Lesung (ἀναγνώσει) der hl. Schriften so acht, dass ihm in der Folge das Gedächtnis statt der Bücher diente[6]. Auch besuchte er von Zeit zu Zeit hervorragende Asceten und suchte die den einzelnen charakteristischen Tugenden und ascetischen Uebungen, sowie den ihnen allen gemeinsamen frommen Glauben an Christus und ihre Nächstenliebe in seinem Leben darzustellen. Darum liebten ihn nicht nur die Leute des Dorfes, sondern auch die Asceten selbst wie einen Bruder und nannten ihn Gottesfreund (θεοφιλής)[7]. Um der fleischlichen und teuflischen Versuchungen Herr zu werden, führte er eine ganz strenge Lebensweise; manche Nacht brachte er ohne Schlaf zu; er ass nur einmal des Tages nach Sonnenuntergang, manchmal erst nach zwei, oft sogar erst nach vier Tagen. Dabei bestand seine Speise nur in Brot und Wasser; Fleisch und Wein verschmähte er, wie die anderen Asceten. Als Lager diente ihm eine Binsenmatte, meist aber der blosse Boden. Auch das Salben des Körpers mit Oel hielt er für überflüssig[8].

Voll Sehnsucht nach einer grösseren Einsamkeit zog er sich in eine weit vom Dorfe abgelegene Grabhöhle (μνῆμα) zurück, und befreundete Asceten brachten ihm dahin von Zeit zu Zeit Brotrationen[9]. Nachdem er daselbst viele Kämpfe mit dem bösen Geiste bestanden hatte, fasste er den Entschluss mit der bisher üblichen Lebensweise der Asceten zu brechen, begab sich — er war damals nahe an 35 Jahre alt — zu jenem greisen Asceten, seinem ersten Lehrer in der

---

ist, ergiebt sich aus den Worten: »Τὴν δὲ ἀδελφὴν παραθέμενος γνωρίμοις καὶ πισταῖς παρθένοις δούς τε αὐτὴν εἰς παρθενῶνα ἀνατρέφεσθαι κ. τ. λ.« (Vita Ant. c. 3).

4) Vita Ant. c. 1—3.

5) *Evagrius*, der eine zwar nicht immer wörtliche, aber doch sinngetreue Uebersetzung der Vita Antonii schon vor dem Jahre 374 (Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 38, 40) angefertigt hat, übersetzt »συνεχῆ μοναστήρια« mit »crebra monasteria« (Migne, s. gr. t. 26 col. 843—844).«

6) Vita Ant. c. 3.

7) Ibid. c. 4. — 8) Ibid. c. 5—7. — 9) Ibid. c. 8.

Digitized by Google

Ascese, und bat ihn mit ihm tiefer in die Wüste zu ziehen. Da aber dieser es ablehnte, teils wegen seines hohen Alters und teils weil eine solche Lebensweise noch nirgendwo üblich war, so eilte Antonius allein in die Bergwüste am rechten Nilufer und nahm seine Wohnung in einer alten zerfallenen Burg (παρεμβολὴν ἔρημον) [10]). Dort lebte er Gott allein, ohne dass er selbst herausging oder einen von denen, die ihn alle halben Jahre mit Brot versorgten, zu Gesichte bekam. Allein nach zwanzigjähriger Verborgenheit [11]) zwangen ihn seine Bekannten, die ihn wieder einmal besuchten, aus dem verborgenen Heiligtum herauszutreten und sich den Mitmenschen nützlich zu machen. Die einsame Burg wurde nun der Zielpunkt zahlreicher Pilger aus dem Stande der Asceten und Weltleute der Umgegend; Unglückliche, Betrübte, Kranke kamen zu ihm und erlangten Trost und Heilung von ihren Gebrechen. Da auch viele durch seine gottbegeisterten Reden zum einsiedlerischen Leben sich entschlossen, wurde die Wüste mit Mönchen bevölkert (ἡ ἔρημος ἐπολίσθη ὑπὸ μοναχῶν); es entstanden eine Menge von Mönchswohnungen im Gebirge, und allen diesen stand Antonius als Vater vor (πλεῖστα γέγονε μοναστήρια καὶ πάντων αὐτῶν ὡς πατὴρ καθηγεῖτο) [12]).

Ueber den Zustand dieser Mönchskolonie und die Beschäftigung ihrer Bewohner sagt die Vita Antonii c. 44: »Es waren in jenem Gebirge die Mönchswohnungen gleichsam wie Gezelte voll himmlischer Chöre, die Gott lobsangen, heiliger Lesung oblagen, fasteten, beteten, sich der Hoffnung zukünftiger Güter erfreuten, arbeiteten, um Almosen geben zu können, und Liebe und Eintracht unter sich pflegten.« Als aber die Verfolgung Maximins (gest. 313) über die Kirche hereinbrach, unternahm Antonius aus Verlangen nach der Martyrerkrone eine Reise nach Alexandria; da er jedoch sich selbst nicht ausliefern wollte, so ermutigte er die Bekenner vor dem Gerichtshofe, diente ihnen in den Gefängnissen und Metallgruben und erleichterte ihnen die schweren Frondienste [13]).

10) Ibid. c. 11—13.

11) *Zöckler* (a. a. O. S. 187) meint, es liesse sich nicht ein bestimmter Zeitpunkt für den Uebergang des Antonius vom Wirken eines blossen Einsiedlers zu dem eines Einsiedlervaters angeben, da es ungewiss sei, ob die Zeitangabe »nach zwanzig Jahren einsamen Lebens (c. 14)« von seiner ersten Zuwendung zum Einsiedlerleben oder blos von seinem Aufenthalt in der alten Burg ab zu rechnen sei; indes bei genauerer Erwägung des griechischen Textes: »Εἴκοσι τοίνυν ἐγγὺς ἔτη διετέλεσεν, οὕτω καθ'ἑαυτὸν ἀσκούμενος, οὔτε προϊὼν οὔτε παρά τινων συνεχῶς βλεπόμενος« ergiebt sich, dass Athanasius hiermit einen zwanzigjährigen (verborgenen) Aufenthalt des Antonius in der alten Burg bezeichnen will. Da nun Antonius als Fünfunddreissigjähriger diese Stätte bezog, so ist Antonius als Fünfundfünfzigjähriger, also um das Jahr 306, Vater der Einsiedler geworden.

12) Vita Ant. c. 14—15.

13) Ibid. c. 46.

Digitized by Google

Nachdem die Verfolgung aufgehört[14]), zog er sich wieder in seine Mönchswohnung (μοναστήριον) zurück und legte sich »als Martyrer vor dem Richterstuhle seines Innern« noch strengere ascetische Uebungen auf; er fastete fortwährend, trug ein härenes Kleid auf seinem Leibe und darüber ein Gewand von Schaffell und gestattete sich niemals die Annehmlichkeit eines Bades[15]).

Da er aber sah, dass er von vielen belästigt wurde und zugleich die Besorgnis hegte, er könnte wegen des Charisma der Krankenheilungen und der Unterscheidung der Geister für mehr gehalten werden, als er eben sei, so wollte er sich in die obere Thebais zurückziehen. Während er nun am Nilufer auf eine Barke wartete, mit der er mithinaufsegeln könnte, hörte er eine Stimme von oben: »Du magst in die Thebais hinaufziehen oder dich in den Moorgründen Unteregyptens verbergen, so hast du mehr, ja die doppelte Beschwerde auszustehen. Willst du aber in Einsamkeit leben (ἐρημεῖν), so zieh dich in das Innere der benachbarten Wüste (εἰς τὴν ἐνδοτέραν (and. Lesart ἐσωτέραν) ἔρημον) zurück. Sarazenen, die eben im Begriff sind in diese Wüste zu ziehen, werden dir den Weg zeigen.« Er gehorchte und gelangte nach einer Reise von 3 Tagen und 3 Nächten an einen gewaltig hohen Berg; am Fusse desselben entsprang eine klare Quelle, und rings um den Berg breitete sich eine Ebene aus mit etlichen wilden Palmbäumen[16]). Antonius bewohnte nun eine Zelle in diesem Berge, ohne irgendwen bei sich zu haben. Anfangs versorgten ihn seine Mönche von Zeit zu Zeit mit Brot; um ihnen aber nicht lästig zu fallen, ersuchte er sie, ihm eine Haue, eine Axt und ein wenig Korn zu bringen. Einen kleinen tauglichen

14) Im Jahre 311 d. i. nach dem Martyrertode des Patriarchen Petrus von Alexandrien (cf. c. 47).

15) c. 47.

16) c. 49. Während wir aus der Vita nur so viel erfahren, dass Antonius auf der rechten Nilseite im inneren Gebirge Mittelegyptens (der Heptanomis) seine Einsiedelei bezog und von dort seine Mönche, die im äusseren Gebirge nicht weit vom Nil (vgl. c. 54, 61, 63, 89) wohnten, leitete, finden wir bei Palladius (Hist. Lausiaca c. 25) nähere Angaben darüber. Darnach wurde zu seiner Zeit der Berg, in dem einst Antonius seine Einsiedlerzelle hatte, mons Antonii genannt; er lag zwischen Babylon, einem festen Kastell Unteregyptens, und der in Mittelegypten gelegenen Stadt Heraklea (magna) nach dem roten Meere zu und war vom Nil selbst 30 Milliarien (τριάκοντα σημείων) entfernt. Der Ort aber, wo die Antonianische Mönchskolonie — von Palladius μοναστήριον bezeichnet — nicht weit vom Nil sich befand, hiess Pispir. (Ueber die Glaubwürdigkeit der Historia Lausiaca als Quelle für die Urgeschichte des Mönchtums vgl. *Erwin Preuschen, Palladius* und *Rufinus*, ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums, Giessen (Ricker) 1897, bes. S. 211 ff.). — In Uebereinstimmung damit berichtet Hieronymus (Vita Hilarionis c. 30), dass man von der südlich von Babylon gelegenen Stadt Aphroditon (in Unteregypten) den Antoniusberg nach einer dreitägigen Reise durch eine schauerliche Wildnis erreichen konnte.

Digitized by Google

Grund in der Nähe des Berges richtete er in einen Garten ein und baute Getreide an, später auch etwas Gemüse, um den besuchenden Mönchen ein wenig Labung nach den Strapazen der Reise gewähren zu können; denn trotz der schauerlichen Wildnis, in der Antonius lebte, hielten seine Mönche den Contakt mit ihrem geliebten Vater aufrecht [17]). Auch pflegte Antonius, wie die Vita des öfteren berichtet, seine Mönche, die im äusseren Gebirge wohnten, trotz seines hohen Alters und der Beschwerden der Reise zu besuchen und freute sich über ihren geistlichen Fortschritt [18]). Dort erwarteten ihn auch viele Weltleute, auch Standespersonen, und keinen entliess er ohne Trost [19]); manchmal drangen die Besucher bis in das innere Gebirge ein, um ihn sprechen zu können [20]). So gross war sein Ruf, dass selbst griechische Philosophen aus Neugierde bei ihm erschienen; er unterhielt sich mit ihnen mit Hilfe eines Dolmetschers, da er nur der koptischen Landessprache mächtig war; und obwohl er keine Schulbildung genossen hatte, so war er doch schlagfertig in der Rede und widerlegte geistreich ihre Einwürfe gegen den christlichen Glauben [21]). Auch der Kaiser Constantin und seine Söhne erfuhren von dem wunderbaren Wirken des Antonius, ehrten ihn durch einen Brief und baten sich ein Rückschreiben aus [22]). Als die Arianer das Ge-

17) Vita Ant. c. 50. — Nach *Hieronymus* (Vita Hilarionis c. 31) hatte diese Zelle am Fuss des Berges nicht mehr Quadratmass, als dass ein Mensch zum Schlafen sich ausstrecken konnte. Ausserdem waren auf der Höhe des Berges zwei ebenso kleine und schwer zu ersteigende Zellen, in welche sich Antonius zurückzuziehen pflegte, wenn er den vielen Besuchen der Fremden ausweichen wollte. Sie waren im natürlichen Felsen ausgehauen und hatten verborgene Eingänge.

18) c. 54, 61, 63, 89. — Vgl. auch Pallad. Hist. Lausiac. c. 25.

19) c. 56, 57, 61, 64. — Nach *Hieronymus* (Vita Hilarionis c. 30) pflegte der Diakon Baisanes aus Aphroditon Dromedare wegen des in der Wüste herrschenden Wassermangels den Besuchern des hl. Antonius zu vermieten und letztere zu ihm zu begleiten.

20) c. 55.

21) c. 72—80. Dass Antonius des Griechischen nicht mächtig war, ergiebt sich daraus, dass er sich bei seiner Unterredung mit den griechischen Philosophen eines Dolmetschers bediente (c. 72; vgl. auch Hist. Laus. c. 26; in der Vita Hilarionis wird von Hieronymus der Mönch Isaak als ehemaliger Dolmetscher des hl. Antonius genannt). Antonius konnte aber auch in seiner koptischen Muttersprache weder lesen noch schreiben; wird doch von Athanasius berichtet, dass Antonius wunderbarerweise geistig gewandt war, obgleich er keine Schulbildung genossen hatte (καὶ τὸ θαυμαστὸν, ὅτι, γράμματα μὴ μαθὼν, ἀγχίνους ἦν καὶ συνεθὸς ἀνθρωπος (c. 72). Dazu kommt, dass nirgends in der Vita erwähnt wird, dass er die hl. Schriften selbst gelesen habe; vielmehr wird eigens hervorgehoben, dass er auf die Vorlesung der hl. Schrift ganz besonders acht gab und dass ihm in der Folge das Gedächtnis statt der Bücher diente (vgl. c. 3). Die gegenteilige Ansicht *Contzens* (Die Regel des hl. Antonius, Gymnasialprogr. von Metten 1896 S. 4) unter Berufung auf Boll. Jan. 2, 119, Tillemont Mémoires etc. 7, 1179, *Rohrbacher*, Gesch. der kath. K., Münster 1873, 6, 114 ist daher wohl nicht haltbar.

22) c. 81. Wie dieser Brief, den Antonius sich vorlesen liess ((ἐπετρέπετο

Digitized by Google

rücht ausstreuten, als sei Antonius gleicher Meinung mit ihnen, reiste er auf Ersuchen der Bischöfe und der Mönche nach Alexandria, legte öffentlich Zeugnis von seinem Glauben an die Gottheit Christi ab und kehrte wieder in seine Einsiedelei zurück [23]). Als das Greisenalter sich bei ihm bemerkbar machte, ersuchten ihn seine Mönche, ihm monatlich Oliven, Hülsenfrüchte und Oel bringen zu dürfen [24]); in den letzten fünfzehn Jahren seines Lebens wohnten auch zwei Mönche an seiner Seite, um ihn in seinem hohen Alter pflegen zu können [25]). In Voraussicht seines nahen Todes besuchte er noch einmal in Begleitung derselben die Mönche im äusseren Gebirge und bat sie, sich rein von Irrlehren zu halten und vor allem den frommen Glauben an unseren Herrn Jesus Christus zu bewahren, kehrte dann in seine Einsiedelei zurück und starb wenige Monate darauf, 105 Jahre alt. Vor seinem Tode trug er den beiden Mönchen, die bei ihm waren, auf, seine Kleider in der Weise zu verteilen, dass Athanasius das eine Gewand von Schaffell und den Mantel, der Bischof Serapion das andere Gewand von Schaffell erhalten sollte, während sie selbst sich sein härenes Kleid behalten durften; aufs nachdrücklichste aber gebot er ihnen seinen Leichnam im Gebirge zu begraben und diese Stätte geheim zu halten, weil seine Landsleute die Leiber der verstorbenen Frommen in ihren Privathäusern als Reliquien aufzubewahren pflegten [26]).

Zur Vervollständigung des Lebensbildes dieses Eremitenvaters

---

ἀναγιγνώσκεσθαι) griechisch geschrieben war, so bediente er sich natürlich auch eines Mönches bei der Abfassung des Rückschreibens. — *Hieronymus* (De viris illustr. c. 88) berichtet, dass Antonius auch an verschiedene egyptische Klöster in koptischer Sprache sieben Briefe geschrieben habe, welche in griechischer Version zu seiner Zeit vorhanden waren. Ob nun die 7 dem Hieronymus vorliegenden Briefe identisch sind mit den von Valerius Sarasius (im 16. Jahrh.) in lateinischer Version herausgegebenen 7 Briefen, steht nicht fest. Ein Separatabdruck dieser 7 lat. Briefe nebst dem Versuch des Echtheitsnachweises findet sich in dem Schriftchen *Erdingers* »Septem Epistolae quae sub nomine s. Antonii Abb. circumferuntur, praemissa biographia divi Eremitae et brevi de genuitate harum epistolarum dissertatione, Oenip. 1871.« Der maronitische Mönch *Abraham Ecchellensis* gab im Jahre 1641 ausser den 7 schon bekannten noch 13 andere Briefe des hl. Antonius in einer arabischen Version heraus (abgedruckt bei Migne, s. gr. 40, 999—1066); ihre Echtheit lässt sich aber ebenso wenig strikt nachweisen. Näheres hierüber siehe bei *Contzen* (O. S. B.) a. a. O. S. 39 ff.

23) c. 67—68. Athanasius erscheint unter dem Geleit des aus Alexandria scheidenden Antonius und zwar als Autoritätsperson unter den Katholiken dieser Stadt, worauf das »Wir« im 71. Kapitel hinweist.

24) c. 51.

25) c. 91. Nach *Hieronymus* (Vita s. Pauli c. 1) und *Palladius* (Hist. Laus. c. 25) hiessen die beiden Mönche Makarius und Amathas.

26) c. 89—92. — Nach *Hieronymus* (Vita Hilarionis c. 26) wollte nämlich *Pergamius*, ein reicher Christ jener Gegend und grosser Verehrer des hl. Antonius, dessen Leib nach seiner Villa bringen und eine Kapelle über seinem Grabe bauen lassen und hatte diese Gedanken schon zu Lebzeiten des hl. Antonius verraten.

Digitized by Google

wird es wohl nötig sein, auf die mystischen Erscheinungen einzugehen, welche in der Vita Antonii und in anderen Quellen der Mönchsgeschichte eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Zunächst benützt Weingarten (Ursprung des Mönchtums in der Zeitschr. für Kircheng. I. S. 20) die in der Vita geschilderten Kämpfe des Antonius mit den bösen Geistern als Beweis gegen die Echtheit der Vita, indem er behauptet, diese Dämonologie fände in den echten Schriften des Athanasius keine Analogie. Indes hat Eichhorn (a. a. O. S. 41—45) den Nachweis geführt, dass die in der Vita Antonii ausgesprochenen Anschauungen über das Reich und Treiben des bösen Geistes auch in den übrigen Schriften des Athanasius sich fänden, wenn auch die letzteren wegen ihres dogmatisch-polemischen Inhalts zu solchen Exkursen weniger Anlass böten. Man vergesse nicht, dass auch in den Evangelien (z. B. Matth. 8, 28 ff., Luc. 8, 26 ff., Marc. 5, 1 ff., Matth. 12, 22—45, Luc. 11, 14—26) das Reich des Bösen nicht als blosser Schein und Schaum, sondern als Realität erscheint; das ruhe- und heimatlose Wesen der bösen Geister, ihre Vorliebe für das physisch Wilde, Grauenhafte, ihr Spähen und ihre verbündeten Angriffe auf die Seelen und das Reich Christi sind mehr als blosser Redeschmuck. Wer mithin die Evangelien als Gottes Wort gelten lassen, aber die mystischen Erscheinungen in dem Mönchsleben samt und sonders leugnen will, gerät dadurch mit sich selbst in Widerspruch. Uebrigens mahnt Antonius in seiner Rede an die Mönche (c. 20 seq.) bezüglich solcher Erscheinungen zur Vorsicht und erklärt, sie seien der Widerschein unserer Gedanken, und die bösen Geister kämen und nähmen die Gestalt an, in der sich eben unser geistiges Leben befände.

Man hat auch von rationalistischer Seite der Vita Antonii und ähnlichen litterarischen Erscheinungen wegen der in ihnen berichteten Wundergeschichten die Glaubwürdigkeit abzusprechen versucht, und Weingarten (a. a. O. S. 23 ff.) hat behufs Diskreditierung dieser Quellen für die Mönchsgeschichte mit Spott und Hohn nicht gekargt. Mit Recht hat Mayer (die Echtheit und Glaubwürdigkeit der dem hlg. Athanasius zugeschr. Vita Antonii, Katholik (Mainz) LVI S. 185) darauf hingewiesen, dass es doch niemandem einfalle, die Glaubwürdigkeit eines Livius oder Herodot deshalb in Zweifel zu ziehen, weil sie allerlei Prodigien berichteten. Damit soll aber nicht gesagt sein, dass wir die in der Vita Antonii und anderswo erzählten wunderbaren Ereignisse samt und sonders auf gleiche Stufe mit den Prodigien der genannten antiken Schriftsteller stellen wollten. Manche darunter mögen als poetische Ausschmückungen natürlicher Vorfälle gelten;

Digitized by Google

auch lassen sich für manche aussergewöhnliche Erscheinungen der Mönchsgeschichte natürliche Erklärungsgründe finden. Konnte doch besonders bei solchen Mönchen, die von Hause aus körperlich verzärtelt und an feine Genüsse gewöhnt waren, das Brechen mit dieser Lebensweise, die Einsamkeit in enger, feuchter Zelle masslose, nervöse Aufregungen und Sinnestäuschungen mannigfachster Art zur Folge haben, worauf schon Hieronymus in der ep. 130 c. 17 ad Demetriadem und in der ep. 125 c. 16 ad Rusticum hingewiesen hat. Auch Görres (Die christl. Mystik, Regensburg 1836, I. Bd. S. 188) steht nicht an, manche legendarischen Erzählungen als Erzeugnisse eines poetischen Bildungstriebes, in religiöser Weise gefasst, hinzustellen. Katholische Kritiker, wie Bollandus, Papebroche, Ruinart u. a. haben denn auch in ihren monumentalen Werken bei Bearbeitung und Beurteilung solcher Stoffe das kritische Messer anzuwenden sich nicht gescheut. Wir fügen noch zum Schluss die Worte bei, welche Hase (Jahrbücher f. prot. Theol. 1880 S. 446 f.) den Hyperkritikern der Vita Antonii vorhält: »Gregor der Grosse hat im Leben des hl. Benedikt, Gaufridus im Leben des hl. Bernhard, Bonaventura im Leben des hl. Franziskus des Wunderbaren weit mehr erzählt, was von gläubigen Zeitgenossen ihnen erzählt worden war: ihre Erzählungen galten doch keineswegs für blosse Phantasien eines Mönchsideals, obwohl sie im einzelnen der historischen Kritik unterliegen. Nirgends ist die zweifelnde Frage aufgeworfen worden, wie wir sie jetzt über den hl. Antonius vernehmen: Hat es einen Benedikt von Nursia, einen Bernhard von Clairvaux, einen Franz von Assisi gegeben? oder wenn doch, so seien sie dem Bilde wenig ähnlich gewesen, welches die absichtlich dichtende Doktrin von ihnen gezeichnet habe. Wir sind ihrer als historischer Personen sicher sowohl durch jene Schriften als durch die wohlverbürgten Spuren ihrer Wirksamkeit.«

### §. 4. *Würdigung der Thätigkeit des hl. Antonius als Eremitenvaters.*

Nach der Darstellung des hl. Athanasius erscheint Antonius als ein Werkzeug Gottes, um die für die weitere Entwicklung und Entfaltung des Mönchtums so notwendige Organisation anzubahnen. Er strebte nicht darnach, jene Asceten, welche ihm in die Wüste nachgefolgt waren, an sich zu ziehen; vielmehr fühlten sich die letzteren selbst zu ihm wegen seiner gottinnigen Frömmigkeit und seiner aussergewöhnlichen Charismen hingezogen. Ja es scheint, als ob Antonius selbst das Ziel, das die Vorsehung durch ihn verwirklichen wollte, von vornherein nicht klar erkannte; denn er verliess, wie in der Vita c. 49 berichtet wird, seine erste Einsiedelei in der alten

Digitized by Google

Burg, weil er von sehr vielen belästigt wurde. Eine höhere Stimme hiess ihn zwar eine noch einsamere Wohnung im inneren Gebirge wählen; doch wurde ihm gleich bedeutet, dass auch diese neue Einsiedelei, obwohl tief in der Wüste gelegen, der Anziehungspunkt der Einsiedler und anderer hilfsbedürftiger Menschen werden würde. Und so geschah es auch wirklich; Antonius blieb auch von dieser neuen Einsiedelei aus der Leiter und Vater der Mönche im äusseren Gebirge.

Die von Antonius nicht gesuchte, aber durch seine aussergewöhnliche Persönlichkeit bewirkte Sammlung der Einsiedler hatte ungefähr um das Jahr 306 ihren Anfang genommen [1]). Antonius war demnach der erste, welcher die Asceten in der Wüste zu einer einigermassen gesellschaftlichen Lebensart vereinigte. Diese Vereinigung war allerdings eine ganz lose und freiwillige. Von einem Gelübde des Gehorsams ist nirgends die Rede; seine Stelle vertrat der blosse Vorsatz. Wie die Mönche sich freiwillig in der Nähe des Antonius angesiedelt und ihn zu ihrem geistlichen Vater erwählt hatten, so war auch dieser gute, freie Wille das einzige Motiv ihres Beharrens. Die Antonianischen Mönche wohnten auch nicht, wie die Vita deutlich lehrt, in einem einzigen Klostergebäude; die von Antonius geschaffene Gründung ist vielmehr als eine Mönchskolonie zu bezeichnen. Die Mönche wohnten einzeln, vielleicht auch zu zweien oder dreien gleich den Einsiedlern im nitrischen Gebirge, in zerstreut liegenden Einsiedeleien, welche Monasterien genannt und mit Zelten verglichen werden [2]). Ihr geistiges Band bestand darin, dass sie nach der Weisung ihres geistlichen Vaters sich in der Ascese an die älteren erprobten Mitbrüder halten sollten; nur wenn Antonius von seiner Einsiedelei ins äussere Gebirge herabkam, scharten sie sich um ihn, um geistliche Nahrung zu empfangen. Anlangend die Frage, ob Antonius seiner Einsiedlergenossenschaft eine schriftliche Regel gegeben habe, so ist zunächst zu beachten, dass seinem Biographen von der Existenz einer solchen

1) Vgl. oben S. 70.

2) Μοναστήριον bedeutet in der dem Philo zugeschriebenen Vita Contemplativa jenes Gemach einer Therapeutenwohnung, in welches man sich zurückzog, um sich ganz der Contemplation hinzugeben. In der Vita Antonii bezeichnet es die Einsiedelei dieses Einsiedlervaters (c. 15, 45, 47, 48), desgleichen die im Gebirge zerstreut liegenden Mönchswohnungen (c. 14, 15, 54, 63). Dass die Wohnungen der Antonianischen Mönche nicht als Zellen eines Klostergebäudes zu denken sind, geht besonders deutlich aus c. 44 hervor, wo dieselben mit Zelten verglichen werden (Ἦν οὖν ἐν τοῖς ὄρεσι τὰ μοναστήρια ὡς σκηναὶ πεπληρωμέναι θείων χορῶν ψαλλόντων, φιλολογούντων, νηστευόντων κ. τ. λ.). Erst Pachomius hat, wie die arabische Vita Pachomii (Amélineau a. a. O. S. 658) den hl. Antonius erklären lässt, die Mönche in einem Raume (oder Kloster) gesammelt. — In dem schon früher erwähnten Briefe des hl. Athanasius an Dracontius (c. 7) bezeichnet allerdings der Singularis μοναστήριον schon die ganze Mönchsniederlassung (Οὐδὲ σὺ μόνος προέστης μοναστηρίου). Auch bezeichnet *Palladius* (Hist. Laus. 25) die gesamte Niederlassung der Antonianischen Mönche im Gebirge als μοναστήριον.

Digitized by Google

Regel nichts bekannt ist; vielmehr bemerkt Athanasius am Ende der Vita (c. 93), dass Antonius weder durch Schriften noch durch weltliche Weisheit, sondern durch seine Gottseligkeit allein berühmt geworden sei. Auch erwähnt der letztere in seiner Ansprache an seine Mönche (c. 16) nur die hl. Schriften und die gegenseitigen geistlichen Unterredungen als Förderungsmittel der Ascese. Allerdings besitzen wir zwei Recensionen einer Regel des hl. Antonius unter dem Titel: »Regulae ac praecepta S. P. N. Antonii ad filios suos monachos petentes hoc ipsum ab eo in monasterio Nacalon.« Die eine findet sich in dem von Lucas Holstenius veranstalteten, aber erst nach seinem Tode im Jahre 1661 abgeschlossenen Sammelwerk: »Codex Regularum monasticarum ac canonicarum, quas ss. Patres monachis . . . praescripserunt, collectus olim a s. Benedicto Anianense abbate etc.« [3]). Die andere mit der ersteren inhaltlich ziemlich übereinstimmende Recension ist im Jahre 1646 von dem Maroniten Abraham Ecchellensis nach einer arabischen Handschrift veröffentlicht worden [4]). Indes fehlen jegliche historische Zeugnisse für die unmittelbare Abfassung dieser Regel durch Antonius, und wenn auch die Vorschriften derselben zum grossen Teil Verwandtschaft zeigen mit der Athanasianischen Vita Antonii, so will dies nicht viel sagen, da auch die Biographie eines jeden anderen braven Eremiten als Quelle für diese allgemeinen Lebensregeln betrachtet werden könnte. Immerhin weist diese Regel durch die wiederholte Erwähnung des beschwerlichen Wasserholens und des Verbotes, die Toten in der Kirche zu begraben, auf Egypten als Heimatsland hin; auch ist ihr ein durchaus hohes Alter zu vindicieren, indem in ihr noch nicht eine straff organisierte Mönchsgemeinde nach Art der Pachomianer, sondern Mönche, die nach Art der Antonianer nur lose mit einander verbunden waren, vorausgesetzt werden.

Anlangend die weiteren Verdienste des Antonius um das Mönchtum, so kann es dem aufmerksamen Leser der Vita Antonii nicht entgehen, dass in derselben auf gewisse unter den Asceten vorhandene Schäden und Gebrechen angespielt wird. Man denke nur an die so ausführlichen Reden des Antonius (c. 16—43), deren Stilisierung wohl sicher das Werk des hl. Athanasius ist, deren Stoff und Gedanken aber ihm durch die Mitteilung der Mönche oder aus eigener Anhörung bekannt waren; versichert er doch selbst in seiner Vorrede, dass er bei seiner Arbeit allezeit auf Wahrheit gesehen habe. Bei der Lektüre dieser Reden fühlt man heraus, dass dieselben nicht

3) Abgedruckt bei *Migne*, s. gr. t. 40 col. 1065—1074.
4) Ebendaselbst.

Digitized by Google

rein theoretischer Natur waren, sondern deutlich genug auf wirklich vorhandene schiefe Auffassungen des ascetischen Lebens, auf verkehrte und nachlässige Lebensweise mancher Asceten, auf einen schlechten Geist und unwürdigen Wandel schliessen lassen. Die ascetischen Bestrebungen, die wir schon an der Wiege des Christentums wahrnehmen, hatten gegen Ende der Christenverfolgung und noch weiter nach Eintritt der Friedensära einen höheren Schwung genommen und die Wüsten Egyptens mit weltflüchtigen Christen bevölkert; doch nicht alle, welche die Verachtung des irdischen Besitzes und der vergänglichen Güter sowie die Sehnsucht nach der Freiheit von den Banden der endlichen Welt in die Einsamkeit getrieben hatte, konnten in der Vereinzelung und ohne jegliche Leitung das Ziel der Ascese, nämlich die innigste Lebensgemeinschaft in Gott, erreichen. »Unter diesen gab es manche, die eine Anlage für das Mönchsleben hatten, die aber sich selbst unklar der Bildung und Gestaltung bedurfte. Bei solchen war der innere Reichtum an Kraft nicht so gross, dass sie durch sich selbst die wahre Weise des Mönchs gefunden hätten; wurde ihnen aber eine Richtung gegeben, so bewegten sie sich sicher und mit gutem Erfolg. Bei ihnen war die Ascese nicht so fast die Folge eines schon vorhandenen Innern, aber sie entwickelte es doch. Andere aber hatten blos das Aeussere der grossen Mönche im Auge; an Fasten und körperliche Entbehrungen, glaubten solche, habe sich notwendig als Folge ihre Grösse angeschlossen, und wussten nicht, dass ein innerer Beruf gefordert werde. Sie setzten die Mönchsgrösse in Wundermacht, deren Erreichung sofort ihr Ziel war, und wenn sie dieselbe nicht erlangten, waren sie niedergeschlagen. Die Erhabenheit der grossen Mönche über das Irdische setzten manche blos in feindselige Abstossung alles Menschlichen, und der Verbildung in den Städten setzten sie gern Rohheit und Ungeschliffenheit entgegen, die sich als pöbelhafte Affektation in Kleidung und Sitten offenbarte« [5]). Diese Schäden suchte Antonius dadurch zu heilen, dass er die Asceten zu einer Gemeinschaft vereinigte und unter seine Leitung nahm. Er betonte in seinen Ansprachen an die Mönche, dass die Vollkommenheit noch nicht durch die Weltflucht und das Sichzurückziehen in die Wüste erreicht sei; vielmehr seien die Einsamkeit und die Entsagung nur Mittel, um zur inneren Heiligkeit zu gelangen. Wie er selbst sich nicht traute, sondern von jedermann sich das Gute anzueignen trachtete, so ermahnte er auch seine Mönche misstrauisch gegen sich selbst zu sein; keiner solle sagen, die hl. Schriften seien schon allein zur Belehrung genügend; vielmehr sei es gut, dass die

5) *Möhler*, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, Mainz 1844, S. 380—381.

Digitized by Google

Mönche das gemeinschaftliche Leben pflegen und sich so gegenseitig im Glauben ermuntern und mittels Unterredungen zum geistigen Kampfe gleichsam salben[6]). Auch seien Wunderkraft und Prophezie keine Kennzeichen der inneren Tugend, noch Zweck der Ascese, sondern darüber werde ein jeder sein Gericht zu bestehen haben, ob er den Glauben bewahrt und die Gebote redlich gehalten habe[7]). Ferner stellt Athanasius den hl. Antonius insofern als Spiegelbild für die der Welt abgestorbenen Mönche hin, als dieser, wenngleich in der Wüste alt geworden, keineswegs ein rauhes Wesen an sich hatte, sondern freundlich, ja von städtisch höflichen Manieren war[8]); bei seinem Aufenthalt in Alexandria erschien der Vater der Mönche in einem reinlich gewaschenen Oberkleide[9]) und trug Rechnung den Ansprüchen der Weltstadt, während er in der Wüste nur ein härenes Unterkleid und ein Fell darüber trug[10]).

Wie das Wesen des Mönchslebens, so brachte Antonius auch den Zweck desselben in Wort und Leben zum Ausdruck. Das Mönchsleben sollte nicht ein phantastisches, müssiges Leben sein; vielmehr sollten die Mönche, obwohl ausserhalb der menschlichen Gesellschaft lebend, für dieselbe wohlthätig sein. Dieser Gesichtspunkt zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Vita Antonii. Athanasius weist nicht nur darauf hin, wie Gott den Antonius trotz seiner Weltflucht der menschlichen Gesellschaft dienstbar machte, sondern sie hebt auch hervor, wie dieser selbst für die Ausbreitung des Reiches Gottes durch Unterredungen mit heidnischen Philosophen und christlichen Weltleuten in Alexandria und in der Wüste thätig war, wie er für das nicänische Glaubensbekenntnis Zeugnis ablegte und in seiner Zelle Handarbeit verrichtete, um den Mitmenschen Almosen spenden zu können.

Endlich lag die Gefahr nahe, dass manche Mönche, in dem Glauben, sie seien vollkommen und genügten in allem sich selbst, sich dem Einfluss der kirchlichen Hierarchie entfremdeten. Antonius lehrte nun durch sein Beispiel Unterordnung unter die kirchlichen Vorsteher. Demütig wie er war, ehrte er die kirchliche Ordnung überaus hoch und wollte, dass jeder Kleriker ihm an Ehre voranging. Er beugte sein Haupt vor Bischöfen und Priestern, um ihren Segen zu empfangen, und räumte selbst den Diakonen, die mit einem Anliegen zu ihm kamen, den Vorrang im Gebete ein[11]). Innigste Freundschaft verband ihn auch mit Athanasius, dem Patriarchen von Alexandrien, sowie mit Serapion, dem Bischof von Thmuis[12]).

6) Vita Ant. c. 16 seq. — 7) c. 33, 34, 38. — 8) c. 78. — 9) c. 46. — 10) c. 47. — 11) c. 67. — 12) c. 82, 91.

Digitized by Google

## *§. 5. Ueber die Historia Lausiaca und Historia monachorum als Hauptquellen des Mönchtums in der nitrischen und sketischen Wüste.*

Die beiden Hauptquellen für die Kenntnis des egyptischen Mönchtums des vierten Jahrhunderts, zumal in der nitrischen und sketischen Wüste, sind Rufins historia monachorum und die historia Lausiaca des Palladius. Die Hyperkritik, welche Weingarten [1]) an diesen beiden Quellenwerken geübt hatte, ist in ihrer Haltlosigkeit erkannt worden, und auf Grund der neuesten Untersuchungen sind die beiden Schriften wieder als Geschichtsquellen ersten Ranges zu Ehren gekommen [2]). Nicht blos die Authentie derselben erscheint durch vollgiltige äussere und innere Gründe sichergestellt [3]), sondern den beiden Autoren kann man auch füglich wegen ihres langjährigen Verkehrs mit den egyptischen Mönchen die Competenz, ein getreues Bild der Zustände jenes Mönchslebens darzustellen, nicht ohne Weiteres abstreiten.

Was zunächst Rufin anlangt, so hatte dieser hinreichend Gelegenheit, sich mit dem egyptischen Mönchsleben bekannt zu machen; war er doch nach seiner Angabe in der Apologie (II, 12) zweimal

1) *Weingarten*, Die Entstehung des Mönchtums, Gotha 1877, S. 24 f.

2) S. *Erwin Preuschen*, Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums, Giessen (Ricker'sche Buchh.) 1897.

3) Die Historia monachorum wird als ein Werk Rufins hinlänglich durch die Tradition beglaubigt. Erstlich bezeichnet sich der Verfasser derselben (c. 29) als identisch mit dem Verfasser der (Rufinschen) Kirchengeschichte (vgl. dazu die Notiz in der Kirchengeschichte II, 4 auf eine besondere noch zu schreibende Mönchsgeschichte), zweitens nennt Hieronymus (ep. ad Ctesiphontem 43) in einer kritisierenden Bemerkung den Rufin als Verfasser der Historia monachorum und endlich trägt ein Teil der Handschriften der Historia mon. den Namen des Rufinus (Vgl. Schoennemanns Bibliotheca Patrum Latin. historico-litteraria bei Migne s. l. t. 21 col. 25 seq. und Preuschen a. a. O. S. 162). Andere lateinische und griechische (die griechische Version der lat. Hist. mon. enthaltende) Handschriften nennen allerdings Hieronymus als Verfasser, und diese Substitution des Namens Hieronymus muss schon sehr frühzeitig geschehen sein, da die aus einer griechischen Quelle geflossene syrische Uebersetzung vom Jahre 532 (Mus. Brit. syr. add. 17176) die Historia monachorum dem Hieronymus zuschreibt; allein dagegen spricht die ausdrückliche Erklärung des genannten Kirchenlehrers, dass die Historia monachorum ein Rufinsches Werk ist. Zur Erklärung dieser Namenssubstitution sagt *Schoennemann* (Migne l. c. col. 26): »Causam porro ob quam Hieronymi nomen libro praefigi consueverit, minime a vero profecto abludentem Fontaninus docet, Vitas Patrum aliquas ab Hieronymo conscriptas cum hisce Rufinianis nullum nomen praeferentibus ob argumenti similitudinem compactas effecisse dicens, ut omnia ad Hieronymum tanquam unicum auctorem referrentur. Atque iam opportunum erit, ut lectorem moneamus. Vitas Patrum a Rufino scriptas nunquam seorsum esse vulgatas, sed in codicibus mss. omnibus aeque ac impressis libris . . . cum aliis diversorum auctorum esse coniunctas . . . .« Vgl. auch Preuschen a. a. O. 170 ff. — Die Autorschaft des Palladius an der Historia Lausiaca ist bezeugt durch Socrates IV, 23, ferner durch die noch im 5. Jahrh. entstandene syrische Handschrift und die erdrückende Mehrzahl der griechischen Handschriften. Ueber die alte latein. Uebersetzung, welche das Werk dem Heraclides beilegt, s. Preuschen a. a. O. S. 233 f.

Digitized by Google

in Egypten, das erste Mal 6 Jahre (374—380) und dann noch später (vor dem Jahre 385) zwei andere Jahre [4]). Während des ersten Aufenthaltes, der in jene Zeit fiel, wo die Arianer nach dem Tode des hl. Athanasius sich des alexandrinischen Bischofssitzes bemächtigt hatten und die Katholiken verfolgten, befand er sich auch in der nitrischen Wüste und zählt in seiner Kirchengeschichte (II, 4) die Mönche Macarius, Isidor, einen anderen Makarius, Heraclides und Paulus, den Schüler des hl. Antonius unter seine damaligen Leidensgenossen. Dass der ihm damals bekannt gewordene Mönchskreis sich nicht auf die eben Genannten beschränkte, ergiebt sich aus dem folgenden 8. Kapitel derselben Kirchengeschichte, wo es heisst: »Ex quibus (monachis) interim quos ipsi vidimus et quorum benedici manibus meruimus, hi sunt, Macarius de superiori eremo, alius Macarius de inferiori, Isidorus in Scyti, Pambus in Cellulis, Moyses et Beniamin in Nitria, Scyrion (al. Quirtori) et Helias et Paulus in Apeliote, alius Paulus in Focis, Poemen et Joseph in Pispiri, qui appellabatur mons Antonii« [5]), und Rufinus fügt noch dann hinzu, dass er noch von vielen anderen Mönchen zuverlässige Nachrichten erhalten habe. Nach alledem wäre es gewagt, die Mönche der Historia monachorum mit ihren individuellen Zügen als reine Phantasieschöpfungen Rufins zu bezeichnen, zumal wenn man die parallel laufenden Berichte der Historia Lausiaca, des Cassian und Sulpicius sowie die reiche Apophthegmenliteratur in Betracht zieht. Uebrigens deutet Rufin an der schon erwähnten Stelle (Kirchengesch. II, 4) an, dass er das egyptische Mönchtum in einer eigenen Schrift verherrlichen wollte. Diesen Plan führte er auch, wie aus dem Prolog der Historia monach. hervorgeht, auf Wunsch der von ihm gegründeten und aus Lateinern bestehenden Mönchsgenossenschaft aus [6]).

---

4) Vgl. die von Vallarsi mit Hilfe des Codex Guannerianus hergestellte Lesart des in Frage stehenden Citats aus Rufins Apol. II, 12 bei Migne, s. l. t. 21 col. 594 nota k.

5) S. *Preuschen* a. a. O. S. 179, wo für die im lateinischen Texte entstellten Namen Scyrion, Apeliote und Focis substituiert wird Pityrion, Antinoite und Pherme.

6) Dass die Mönche des Oelberges Lateiner waren, dafür spricht besonders Rufins Apol. II, 8[bis] (Migne t. 21 col. 591). Dieser Umstand legt nahe, dass die für sie bestimmte Historia mon. in lateinischer Sprache geschrieben war, wie denn auch jene Handschriften, welche die Historia monach. dem Hieronymus zuschreiben, indirekt auf den lateinischen Ursprung dieser Schrift hinweisen. Zudem ist noch zu beachten, dass die in dieser Schrift fingierten Reisegesellschafter als Lateiner erscheinen (c. 9); die diesbezügliche Stelle ist auch in einem Teile der griechischen und syrischen Uebersetzungen konserviert. Vgl. darüber Preuschen a. a. O. S. 194—196. Andere Beweismomente dafür, dass die allerdings schon frühzeitig angefertigte griech. Uebertragung der Rufinschen Historia monach. sekundär ist, finden sich bei *Preuschen* a. a. O. S. 180—203; eine kritische Ausgabe dieser griech. Version ebendas. S. 1—97.



Digitized by Google

Der Zweck derselben war ein rein erbaulicher; die Schilderung der Geisteskämpfe der egyptischen Mönche sollte die Leser zur Nacheiferung anspornen. Darum dürfen wir auch in Rufins Historia monach. nicht eine Entwicklungsgeschichte des egyptischen Mönchtums oder etwa eine erschöpfende Darstellung dieser Mönchskolonieen erwarten; immerhin ist die Rufinsche Schrift bei seiner Vertrautheit mit den Verhältnissen geeignet genug, uns in das Denken und Fühlen, Leben und Treiben jener Mönchskreise einen zuverlässigen Einblick zu gewähren.

Anlangend die Darstellung, so kleidete Rufin entsprechend dem Geschmack seiner Zeit seine Historia monach. in die Form einer Reisenovelle; er lässt eine Reisegesellschaft von 7 Mönchen die Reise an der Grenze der Thebais in Lycopolis bei dem Einsiedler Johannes beginnen und bei Diolcus am Meere beschliessen[7]; hiebei laufen auch geographische Fehler mitunter[8], was nicht befremden darf, da er einerseits diese Mönchsgeschichte erst 20 Jahre nach seinem Aufenthalte in Egypten schrieb und andererseits selbst im Epilog eingesteht, dass er die obere Thebais wegen Reisegefahren nicht besucht habe. In dem Rahmen dieses Reiseplanes werden uns 33 Mönchsbiographien vorgeführt, welche jedoch nicht mit Geschick mit einander verknüpft sind, sondern vielmehr durch die wiederkehrende Formel »venimus, vidimus« mechanisch an einander gereiht sind.

Während Rufins Historia monach. sich blos auf das egyptische Mönchtum beschränkt, ist die Historia Lausiaca des Palladius universeller; sie behandelt nicht nur eingehender die egyptischen Mönchs-

---

7) Die Worte des Rufin am Anfang des Prologs »qui etiam nostrum iter direxit ad Aegyptum« beziehen sich auf seinen früheren Aufenthalt in Egypten, können aber nicht als strikter Beweis dafür gelten, dass er sich damit als Mitglied der in der Historia mon. fingierten Reisegesellschaft vom Jahre 394 bezeichnen wollte. Da das Letztere von Tillemont angenommen wurde, und es andererseits feststeht, dass Rufin im Jahre 394 sich in Egypten nicht aufhielt, so hat der genannte Kritiker den Widerstreit damit zu heben gesucht, dass er Rufin zum blossen Redaktor der egyptischen Reiseerlebnisse eines gewissen Petronius, späteren Bischofs von Bologna († 450), machte. Die Notiz des Literaturhistorikers *Gennadius* (de scriptorib. eccl. c. 41) über das angebliche Werk des Petronius ist aber so allgemein und unbestimmt, dass *Preuschen* (a. a. O. S. 175) mit Recht behauptet, man könnte auf Grund dieser Notiz die mönchsgeschichtlichen Werke eines Cassian, Sulpicius, Palladius als blosse Redaktionen der sonst unbekannten Schrift des Petronius ansehen. In neuerer Zeit hat diese Hypothese noch *Zöckler* (Askese und Mönchtum 1897 S. 213 f.) verfochten. *Lucius* (Quellen der ältesten Gesch: des egypt. Mönchtums in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VII 1885 S. 163 f.) ging noch weiter und machte den Rufinus zu einem blossen Uebersetzer einer griechischen Schrift, eine Hypothese, die, wie wir später zeigen werden, auf eben so schwachen Füssen steht, wie die Tillemontsche.

8) *Preuschen* a. a. O. S. 207—209.

Digitized by Google

kreise, sondern auch das Mönchsleben auf palästinensischem, syrischem, kleinasiatischem, ja sogar auf europäischem Boden [9]). Palladius verfasste sein Werk zunächst für einen konstantinopolitanischen Hofmann Lausus, dessen Lebensernst die Hofluft in der Hauptstadt nicht zu behagen schien und darum von Palladius behufs eigener Lebenseinrichtung die Darstellung des damals allgemein bewunderten Mönchtums verlangte, welches den ernsten Männern jener Zeit als Vorbild eines vollkommenen Lebens und Strebens nach Heiligkeit galt. Der Autor beteuert in seiner Dedikationsepistel an Lausus, nur das zu berichten, was er selbst gesehen oder aus lebendiger Erzählung kennen gelernt habe; seine Darstellung solle die Vertreter der mönchischen Lebensweise beiderlei Geschlechts umfassen und sich auf die egyptische Wüste, Libyen, die Thebais, Mesopotamien, Palästina und Syrien, Rom und Campanien erstrecken. Die Competenz zu einer so umfassenden Arbeit wird wohl dem Palladius nicht abgestritten werden können; er erscheint der Dedikationsepistel an Lausus und den in die Historia Lausiaca eingestreuten chronologischen Notizen zufolge noch mehr in die Mönchsverhältnisse seiner Zeit eingeweiht als Rufinus. Bis zu seiner Ordination zum Bischof in Helenopolis (Bithynien), welche in seinem 33. Lebensjahre (etwa um 396) erfolgte, hatte er 13 Jahre ein Asketenleben geführt.

Nachdem er um 383 in Begleitung einer gewissen Silvia [10]) von Jerusalem nach Egypten gekommen, wurde er zunächst von dem alexandrinischen Spitalverwalter Isidorus an dem aus der Thebais gebürtigen Mönch Dorotheus gewiesen, der in der Nähe der Hauptstadt seine Wohnung hatte und bei dem er länger als zwei Jahre verweilte; alsdann wohnte er bei den Mönchen der zum Bereiche der nitrischen Wüste gehörenden Kellia neun Jahre lang (bis zum Jahre 393 oder 394); darauf folgt sein Aufenthalt in Palästina und um 396 seine Bischofsweihe [11]). Die weiterhin in der Historia Lausiaca erwähnten chronologischen Daten, nämlich drei Jahre auf dem Oel-

9) S. die Dedikationsepistel an Lausus (Migne, s. gr. t. 34 col. 1001 seq.).

10) S. Hist. Laus. c. 142 (Migne t. 34 col. 1244). — Behufs Lösung des Widerspruches, der zwischen dem Datum der Reise des Palladius nach Egypten (Hist. Laus. c. 1 im Jahre des zweiten Consulates des Theodosius = im Jahre 388) und dem von Gamurrini im Jahre 1887 fragmentarisch entdeckten Pilgerbuch der Silvia zu bestehen scheint, macht *Preuschen* (a. a. O. S. 235 f.) darauf aufmerksam, dass das in der Hist. Laus. c. 1 sich findende Datum („ἐν τῇ δευτέρᾳ ὑπατείᾳ Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου βασιλέως, ὃς νῦν ἐν ἀγγέλοις ὑπάρχει διὰ τὴν ὀρθὴν αὐτοῦ πίστιν τὴν εἰς τὸν Χριστόν“ = im Jahre 388) im Codex Paris. 1628 und in der 2. alten Uebersetzung fehlt; dabei wird die Identität der Silvia in der Historia Lausiaca mit der des genannten Pilgerbuches vorausgesetzt, was nicht sicher ist.

11) *Preuschen* a. a. O. S. 241—244.



Digitized by Google

berg, ein Jahr in Bethlehem und vier Jahre in Antinoe mit Einschluss seines Besuches in den Klöstern der Thebais werden von Preuschen [12]) auf Grund einiger historischer Wahrscheinlichkeitsindicien in die spätere Lebenszeit des Palladius während seines Episkopates verwiesen und fallen in jene Zeit, wo er wegen Beteiligung am Streite des Chrysostomus mit dem Bischof Theophilus von Alexandrien als Anhänger des ersteren Gefängnisstrafen und Verbannung zu erleiden hatte und sich auch an einer Deputation nach Rom zu Gunsten des Chrysostomus beteiligte.

Was die Tendenz seines Werkes anlangt, so verfolgte er der Dedikationsepistel zufolge gleich Rufin einen erbaulichen Zweck. Zwar hat ihm schon Epiphanius [13]) den Vorwurf der Parteinahme für die Origenisten gemacht, und es zeigen sich auch in der Historia Lausiaca Spuren dieser origenesfreundlichen Gesinnung bei der Behandlung seiner Mönchsbiographien [14]); doch wäre es gewagt behaupten zu wollen, dass Palladius rein vom Standpunkt dieses Parteiinteresses seine Historia Lausiaca geschrieben hätte. Für die Wahrheitsliebe bei der Darstellung des Mönchtums spricht in nicht geringem Masse die Art und Weise, wie er trotz der Verherrlichung des Mönchsideals die Verirrungen einzelner Glieder dieses Standes mit Offenherzigkeit bespricht. Die Mönche erscheinen nicht in idealisierter Gestalt, sondern im Kampfe gegen das Tierische im Menschen; ja es werden auch von Palladius einige Mönchsgestalten mit ihrem Abfall vom Glauben und Versinken ins Laster als warnende Beispiele gegen Hochmut und falsches Selbstvertrauen dargeboten [15]). Es wäre hier noch der Ort auf die in der Historia Lausiaca und ähnlichen Mönchsurkunden vielfach berichteten Wundererzählungen einzugehen, welche besonders dem Rationalismus ein Stein des Anstosses sind, wie denn auch Weingarten durch drastische Ausmalung dieser wunderbar klingenden Episoden des damaligen Mönchslebens die ganze Mönchsliteratur mit Spott behandelt und ihr jeglichen historischen Wert abspricht, obgleich ihn doch eine Unmenge von Thatsachen, die wir schon oben berührt haben, die Augenzeugenschaft so vieler hochgebildeter Gewährsmänner für so viele Fakta des Mönchslebens zu einem vorsichtigeren Urteil hätten bestimmen können. Wir verweisen auf unsere früheren Ausführungen über diesen

12) S. 244 f.
13) In der von Hieronymus übersetzten Epistola 51 (Migne, t. 22, p. 527).
14) *Preuschen* a. a. O. S. 259—260.
15) Hist. Laus. c. 30, 31, 32, 33, 35 (nach der Ducaeus-Hervetschen Ausgabe).

Digitized by Google

Punkt[16]) und fügen nur noch hinzu, was der besonnene Kritiker *H. J. Floss* seiner Zeit in seinem kritischen Apparat zu den Viten der beiden Makarier bemerkt hat[17]): »Signa vero et prodigia ab his senibus facta, quamvis a scriptoribus illius temporis saepenumero praeter verisimilitudinem narrentur, vix tamen semper psychologice, ut nonnulli fecerunt, aut alio quodam naturali modo interpreter. Quisquis Christiano nomine non indignus est, magnis temporibus manum Dei in hominibus magna fecisse profiteri paratus est. Idque ipsum cur hic non statuatur, quum idem in apostolis et Patribus Ecclesiae minime infitiemur, non intelligo. In fabulosa autem narrationum forma si saepenumero offenderis, scito et cum gentis Aegyptiae indole et cum singulari senum vivendi genere temporumque insuper natura eam intime cohaerere; quocirca illis libris de patribus eremi scriptis poesin quandam contineri dixerim a factis ac prodigiis senum profectam, sed fama et poetica gentis atque aetatis indole mire excultam et exornatam.« Die Erscheinung und das Leben der damaligen Mönche hatte nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Berichterstatter und Autopten manches an sich, was über das alltägliche Leben hinausging; der Heroismus, mit welchem sie in ihrer Einsamkeit an der Ertötung des alten Adams arbeiteten, brachte auch eigenartige Thatsachen in ihrem Leben zum Vorschein. Daraus erklären sich die Besuche so vieler hochgebildeter und vornehmer Persönlichkeiten aus weiter Ferne bei diesen Mönchen trotz der mannigfachen Entbehrungen der Reise; die gewonnenen Eindrücke waren manchmal so überwältigend, dass manche dieser Besucher ihre hohen weltlichen Stellungen aufgaben, um sich den Vertretern dieses heroisch-christlichen Lebens anzuschliessen.

Zum Schluss noch einige Bemerkungen über den ursprünglichen Text der Historia Lausiaca sowie über die damit in Zusammenhang stehende Frage betreffend das Abhängigkeitsverhältnis des Palladius und Rufinus. Zunächst sind drei lateinische Versionen des griechischen Palladiustextes im Drucke erschienen. Die erste aus 58 Kapiteln bestehende Version wurde zu Paris im Jahre 1504 von Jacob Faber Stapulensis veröffentlicht[18]); sie heisst die Heraclidesübersetzung, weil sie aus einer spätestens dem 9. Jahrhundert angehörenden Handschrift geflossen ist, in welcher die Historia Lausiaca als »Heraclidis paradisus« bezeichnet ist; doch ist in anderen

16) S. oben S. 74 f.

17) Vgl. bei *H. J. Floss*, Marcarii Aegyptii epistolae, homiliae etc., Coloniae 1850 die quaestiones criticae et historicae de ss. Macariorum Aegyptii et Alexandrini (Migne, s. gr. t. 34 col. 12).

18) Abgedr. bei *Rosweyd*, Vitae Patrum p. 939 sqq.

Digitized by Google

Handschriften, welche denselben lateinischen Text darbieten, Palladius als der Verfasser des Werkes genannt [19]). In einer zweiten lateinischen Version erscheint der Palladiustext auf 20 Kapitel reduciert [20]). Die dritte und umfangreichste (151 Kapitel enthaltende) lateinische Version fertigte im Jahre 1555 der Kanonikus Gentianus Hervet aus Rheims nach einer nicht näher bezeichneten Handschrift des griechischen Palladiustextes an. Den der Hervetschen Uebersetzung zu Grunde liegenden griechischen Grundtext gab im Jahre 1624 Ducaeus heraus [21]), nachdem schon früher im Jahre 1616 Johannes Meursius nach einer Heidelberger Handschrift [22]) den griechischen Text der Historia Lausiaca in 103 Kapiteln veröffentlicht hatte.

Die Thatsache, dass in den oben genannten Texten der Historia Lausiaca etwas über 30 Mönchsviten sich vorfinden, die ungefähr mit dem Inhalt der Rufinschen Historia monachorum sich decken, gab die Veranlassung dazu, dass man nun verschiedene Hypothesen über das Verhältnis des Palladius zu Rufinus aufstellte. Man setzte voraus, dass diese über 30 Mönchsviten (c. 43—76 bei Hervet und Ducaeus) zum eisernen Bestande des Palladiustextes gehören und erklärte die Thatsache damit, dass man annahm, Palladius hätte zwar nicht die lateinische Historia monachorum des Rufinus, aber doch eine ältere griechische Quellschrift benutzt, die auch Rufinus verwertet oder vielmehr ins Lateinische übertragen hat. Die Hypothese, welche im Jahre 1850 von Floss [23]) und neuestens von Zöckler [24]) verfochten wurde, kann schon deshalb nicht befriedigen, weil diese angebliche griechische Grundschrift uns völlig unbekannt und darum auch unkontrollierbar ist, ganz abgesehen davon, dass die Historia monachorum von dem damals mit Rufin auf gespannten Fusse stehenden Hieronymus als selbständige Arbeit des ersteren benutzt wird [25]). Noch weniger plausibel erscheint die Hypothese, welche Lucius [26]) in der Abhandlung »Die Quellen der älteren Geschichte des egyptischen Mönchtums« über Rufinus, Palladius, Sozomenus und Socrates, diese 4 Berichterstatter über das egyptische Mönchtum des 4. Jahrhunderts aufstellt. Da nämlich die Kirchengeschichte des Sozomenus

19) S. *Floss* a. a. O. (Migne, l. c. col. 14 not. 8 u. 9), *Preuschen* a. a. O. S. 233.
20) Bei *Rosweyd* l. c. p. 984 sqq.
21) Der griechische Text des Ducaeus nebst der Uebersetzung des Hervet abgedr. bei *Migne*, s. gr. t. 34 col. 999 sqq.
22) Ueber diese Handschrift vgl. *Preuschen* S. 137.
23) Bei *Migne* s. gr. t. 34 col. 15 sqq.
24) *Zöckler*, Askese und Mönchtum Bd. 1. S. 213.
25) S. oben S. 80 not. 3.
26) Zeitschrift f. Kirchengesch. VII (1885) S. 163 ff.

Digitized by Google

in ihren Exkursen auf das egyptische Mönchtum Berührungspunkte mit Palladius und Rufinus aufweist[27]) und andererseits Sozomenus für seine egyptischen Mönchsgeschichten den alexandrinischen Bischof Timotheus[28]) als seinen Gewährsmann bezeichnet, so hat eben Lucius angenommen, dass eine angebliche griechische Grundschrift der Rufinschen Historia monachorum für Palladius und Sozomenus supponiert werden müsse, und diese Grundschrift soll nach ihm ein gewisser Mönch Timotheus, den Sozomenus irrtümlich mit dem schon 385 gestorbenen gleichnamigen Bischof von Alexandria identificierte, um das Jahr 395 verfasst haben. Wenn wir nun auch einerseits der Behauptung des Sozomenus, dass er seine mönchsgeschichtlichen Nachrichten aus einem gewissen Timotheus geschöpft hat, den Glauben nicht versagen können und anderseits dem Lucius Recht geben, dass dieser Timotheus nicht identisch sein kann mit dem gleichnamigen Bischof von Alexandria[29]), so leidet doch die Hypothese des Lucius an derselben Schwäche wie die vorausgehende. Auch sie setzt sich über die durch die Tradition hinlänglich bezeugte Selbständigkeit des Rufinus und Palladius hinweg und statuiert dafür als Quellschrift für diese beiden ein unbekanntes X; ja das Werk dieses Timotheus ist nicht einmal dem Titel nach von Sozomenus gekennzeichnet; man weiss nichts von den Beziehungen dieses Timotheus zu den Mönchen des Oelberges, während dies von Rufin historisch feststeht, und doch soll diese unbekannte griechische Mönchsgeschichte des Timotheus die Grundlage für die Historia monachorum des Rufinus sein. Die Thatsache, dass sich die Nachrichten des Sozomenus über die Mönche Egyptens mit der lateinischen Historia monachorum Rufins vielfach decken, lässt sich hinlänglich dadurch erklären, dass das von Sozomenus über das Mönchtum grösstenteils benutzte Geschichtswerk des Timotheus sich auf die Historia monachorum Rufins als Quelle stützte. Wie aus dem Gesagten sich ergiebt, operieren die beiden Hypothesen mit so viel unbekannten Grössen, ihr Beweismaterial ist so vager Natur, dass sie unmöglich befriedigen können.

Darum hat Erwin Preuschen in seinem »Palladius und Rufinus« einen anderen Weg eingeschlagen, um zu einem positiven Resultate zu gelangen. Er trägt nicht blos der hinlänglich verbürgten Selbständigkeit der Rufinschen Historia monachorum und der Historia Lausiaca des Palladius Rechnung, sondern er sucht auch durch die

27) Vgl. den Nachweis hierfür bei *Preuschen* a. a. O. S. 180 ff. und 226 ff.
28) Soz. VI, 29.
29) S. *Preuschen* a. a. O. S. 183 und 189—191.

Digitized by Google

Prüfung der handschriftlichen Ueberlieferung das Problem über das Verhältnis des Rufinus zu Palladius zu lösen. Es würde zu weit führen, den ganzen textkritischen Apparat an dieser Stelle zu besprechen; wir beschränken uns auf die Mitteilung der Resultate dieser textkritischen Studien. Nach dem von Preuschen angestellten Vergleich der Ueberlieferungsgeschichte der Historia Lausiaca existiert die letztere in zweifacher Gestalt. Die eine Gruppe der Handschriften enthält die Historia Lausiaca ohne die der Rufinschen Historia monachorum entsprechenden Mönchsviten. Die andere Gruppe bietet die Historia Lausiaca in einer interpolierten Form, und zwar erscheint in einigen Handschriften die Historia monachorum eingearbeitet, in anderen rein mechanisch angehängt und endlich in anderen teils eingearbeitet, teils angehängt[30]). Da nun aber gerade die ältesten Handschriften fast ausnahmslos nur die nichtinterpolierte Form der Historia Lausiaca enthalten und daneben die Historia monachorum mit Prolog und Epilog als selbständige Schrift darbieten — und diese Ueberlieferung lässt sich bis ins Jahr 532 verfolgen[31]) —, so ist der Schluss berechtigt, dass die in den späteren Handschriften, sowie bei Ducaeus und Hervet uns begegnende, der Historia Lausiaca einverleibte Historia monachorum Rufins nicht als eine von Palladius selbst bewerkstelligte Zuthat, sondern vielmehr als eine Einschaltung späterer Interpolatoren und Abschreiber anzusehen ist.

Anlangend die Herstellung des ursprünglichen Textes der Historia Lausiaca, so kommt Preuschen zu dem Resultat, dass sich das Ursprüngliche des stark überarbeiteten Palladiustextes am besten aus dem Codex Parisinus gr. 1628 sc. XIV. chart., der alten lateinischen Heraklidesübersetzung und der syrischen, zum Teil in sehr alten Handschriften vorliegenden Uebersetzung herstellen lässt. Dabei rühmt Preuschen besonders den so eben genannten Codex Parisinus als den relativ besten Repräsentanten nicht blos des ursprünglichen Textes, sondern auch der ursprünglichen Disposition der Historia Lausiaca[32]) und schliesst den textkritischen Abschnitt mit den Worten[33]): »So dürfen wir wohl annehmen, dass wir im wesentlichen die Historia Lausiaca noch ebenso besitzen, wie sie aus der Hand des Verfassers hervorging. Palladius hat in ihr, wie er in seiner Vorrede es versprach, Asketen und Asketinnen sowohl des Morgenlandes wie des Abendlandes behandelt. Er ging dabei nach

30) *Preuschen* a. a. O. S. 137 ff., S. 211 f.
31) *Preuschen* a. a. O. S. 163.
32) Ebendas. S. 211 ff., 247 ff.
33) Ebendas. S. 254—255.

Digitized by Google

der geographischen Ordnung vor, wenn er auch die Erzählung nicht wie Rufin in die Form eines Reiseberichtes kleidete; und er teilte den Stoff so, dass er zunächst von den Männern und dann von den Frauen redete. Die Schrift ist dann — zu welcher Zeit, lässt sich nicht mehr ausmachen, aber jedenfalls bereits ziemlich frühe — umgearbeitet worden und zwar so, dass der zweite, von den Frauen handelnde Teil zerschnitten und die einzelnen Stücke in der geographischen Ordnung jeweils hinter die die Männer besprechenden Abschnitte gerückt wurde. Dabei sind verschiedene Kapitel von ihrem Platze geraten und an einer der geographischen Anlage des Werkes zuwiderlaufenden Stelle eingesetzt worden. Diese Recension liegt in der Rec. M (= Meursius) vor. Eine abermalige Umarbeitung vermehrte die Historia Lausiaca beträchtlich durch die Einschaltung der griechischen Uebersetzung der Historia monachorum des Rufin und suchte ausserdem wieder eine sachgemässere Disposition durch strengere Durchführung der geographischen Ordnung und abermalige Scheidung der beiden Teile durchzuführen. Da dieser Versuch, wie es scheint, ohne Kenntniss von der ursprünglichen Gestalt unternommen wurde, sind einzelne Versehen dabei passiert. Diese Form liegt in der Rec. H (= Hervet) vor. Starke Verkürzungen haben dann die Schrift auf einen ziemlich geringen Umfang gebracht. Solche Auszüge liegen in der zweiten alten lateinischen Uebersetzung (bei Rosweyd, Vitae patrum II App. p. 984 seq.) und in der Gruppe von Handschriften vor, die oben durch $V^1$ und $V^3$ (Cod. Vindob. hist. gr. 84 und 9) repräsentiert ist.«

Aus dem Gesagten ergiebt sich auch, dass Sozomenus und Sokrates für die Geschichte des Mönchtums (bes. des egyptischen) nur als sekundäre Quellen in Betracht kommen. Sozomenus entnahm, wie er selbst erklärt, zum grossen Teil aus einem Geschichtswerk eines gewissen Timotheus, der sich wiederum auf die Historia mon. des Rufin stützte[34]). Auch finden wir in den mönchsgeschichtlichen Nachrichten des Sozomenus sogar in Bezug auf Wortlaut und Wahl der Ausdrücke Uebereinstimmung mit Palladius[35]); doch will Preuschen nicht entscheiden, ob Sozomenus den Palladius direkt benutzte oder eine Quelle reproducierte, welche ihrerseits aus Palladius geschöpft hatte. Socrates bezeichnet in seiner Kirchengesch. IV, 23 eine Schrift (μονόβιβλος) des Palladius als Mönchsgeschichtsquelle; doch hat er die Historia Lausiaca spärlich benutzt; möglich ist, dass ihm eine Sammlung der Thaten und Reden von Mönchen vorlag,

34) S. oben S. 87.
35) *Preuschen* a. a. O. S. 180 f. und S. 224 f.

Digitized by Google

die nach Art der Apophthegmensammlungen eingerichtet war und den Namen des Palladius trug, wie dies auch in manchen vorhandenen Handschriften der Fall ist.

Eine wertvolle Ausbeute zumal für das innere Mönchsleben bieten auch die reichen Apophthegmensammlungen; da diese Literatur zu den vielgelesenen Volks- und Klosterbüchern gehörte, so sind auch viele mehr oder weniger von einander abweichende Handschriften derselben auf uns gekommen. Ihr Grundstock beruht auf den in den Klöstern des 4. und 5. Jahrh. angefertigten Mönchsviten und lag schon zum Teil dem Rufinus und Palladius vor. Auch Johannes Moschus (gest. 619 od. 620) kannte eine solche Sammlung unter dem Titel Βιβλίον γεροντικόν (c. 55 u. 56) und Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων πατέρων (c. 112). Der Frage nach der Abfassungszeit und dem Quellenverhältnis derselben ist man noch nicht näher getreten[36]).

Zu dieser Literatur gehören auch die Verba seniorum, welche Rosweyd 1615 zu Antwerpen in lateinischer Uebersetzung veröffentlichte[37]). Die kürzere Recension derselben soll nach ihm von Rufin herrühren; die längere ist von den römischen Diakonen Pelagius und Johannes aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Sie enthalten verschiedene aus dem Leben der alten Mönche gezogene und nach den Gegenständen geordnete Lehrsprüche. Ein ähnlicher Stoff ist in den Apophthegmata Patrum, welche von Cotelerius im III. Bande seiner Monumenta Ecclesiae graecae 1685 griechisch und lateinisch herausgegeben wurden[38]), behandelt und in alphabetischer Reihenfolge der besprochenen Mönche geordnet. Die jüngste Publikation *Amélineaus* in seinem Werke »Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Egypte. Vies des Saints Paul, Antoine, Macaire etc. Texte copte et traduction française (Annales du Musée Guimet, T. XXV Paris 1894)« unterscheidet sich nicht wesentlich von den eben erwähnten Apophthegmensammlungen.

### *§. 6. Lage und Einrichtung der Mönchskolonieen und Monasterien im nitrischen Gebirge, in den Kellien und der sketischen Wüste.*

Der südlich von Alexandrien an der Westseite des Nildeltas sich hinziehende Wüstensaum war ein salzhaltiges Steppenland, in

36) Einige kritische Bemerkungen finden sich bei *Floss* in der schon oben citierten Schrift (bei Migne, s. gr. t. 34 col. 15 sqq.).
37) Bei *Migne*, s. l. t. 73.
38) Bei *Migne*, s. gr. t. 65 als Appendix ad Palladium.

Digitized by Google

welchem wasserarme Felder mit Felsgestein abwechselten [1]). Der nördliche bergige Teil dieser Wüste hiess nitrisches Gebirge (mons Nitriae), weil in der Nähe ein Dorf lag, in welchem Nitron gesammelt wurde. Dieser Name war nach Rufin [2]) providenziell, indem in jenen Gegenden die Sünden der Menschen, wie durch das Nitron der Schmutz, getilgt und abgewaschen werden sollten. Hier lagen die nitrischen Mönchskolonieen, von Alexandrien 40 römische Meilen entfernt [3]) und vom Mareotissee in anderthalb Tagen zu erreichen [4]). Sie galten in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts als die berühmtesten Monasterien Egyptens und erfreuten sich zahlreicher Besuche nicht blos egyptischer, sondern auch ausländischer Christen jeden Standes. Wir besitzen von den Autopten Rufinus [5]) und Palladius [6]) eine eingehende Schilderung dieser Mönchskolonieen und gewinnen daraus ein anschauliches Bild über die Lage und Einrichtung derselben in den letzten Decennien des 4. Jahrhunderts. Nach Rufin befanden sich im nitrischen Gebirge etwa 50 dicht an einander gebaute Mönchswohnungen oder Hütten (tabernacula, bei Sozom. VI, 36 μοναστήρια); dieselben waren aus gebrannten Ziegelsteinen gebaut, hatten manchmal einen Brunnen neben sich und waren mit einer Mauer umgeben [7]); in ihnen wohnten die Mönche teils in grösserer, teils in geringerer Zahl zusammen, einige auch allein [8]). Ob die Zahl der Mönche im nitrischen Gebirge, wie Palladius berichtet, insgesamt fünftausend betrug, wollen wir dahingestellt sein lassen. Möglich ist, dass in dieser Zahl auch die Mönche der angrenzenden, nach Süden liegenden, inneren Wüste miteinbegriffen waren. Immerhin bleibt zu bedenken, dass nach Hieronymus im Jahre 375 an 5000 nitrische Mönche zu Soldaten zwangsweise ausgehoben wurden [9]). Auch die folgenden aus Palladius entnommenen Daten setzen sehr umfangreiche Mönchsansiedlungen vor-

1) *Makrisi* (arab. Schriftsteller des 15. Jahrh.), Gesch. der Kopten, übers. von Wüstenfeld, Goetting. 1845 S. 109 f.; »Ad Wadi Habîb quod attinet, id quod et Wadi-l-Natrûn vel planities Schîhât vel planities Asquit vel Mizân-el-Colûb vocatur, olim centum ibi monasteria erecta erant, ex quibus postea septem Occidentem versus ad latus planitiei regionibus el-Buheira et el-Fejjum interiacentis sita, ubi campi arenosi solum sale plenum, agri aquae egeni praerupta saxa excipiunt, remanserunt. (Migne, s. gr. t. 34 col. 169).

2) Hist. monach. c. 21; vgl. Sozom. VI, 36.

3) Ebendas.

4) Hist. Laus. c. 7 (Migne, l. c. col. 1019).

5) Hist. monach. c. 21.

6) Hist. Laus. c. 7 (Migne, l. c. col. 1019—1020).

7) Hist. mon. c. 23.

8) Vgl. auch Hist. Laus. c. 7: »Ἐν ᾧ ὄρει οἰκοῦσιν ἄνδρες ὡς πεντακισχίλιοι, οἵτινες διαφόρους ἔχουσι πολιτείας, ἕκαστος ὡς δύναται καὶ ὡς βούλεται· ὡς ἐξεῖναι καὶ μόνον μένειν, καί δεύτερον, καὶ πολλοστόν.«

9) S. oben S. 67.

Digitized by Google

aus. So waren in Nitria zur Herstellung des Brotes sieben Backstuben vorhanden. Auch eine sehr geräumige Kirche lag in diesem Gebirge; von den acht Priestern, welche derselben vorstanden, brachte der älteste das Opfer dar, hielt die Homilie und übte die Jurisdiktion aus, während die übrigen ihm nur Assistenz leisteten. Wegen der zahlreichen Besuche von auswärts war an die Kirche ein Fremdenhaus angebaut. Unter den Mönchen fanden sich auch Aerzte, welche von frühem Morgen bis zur neunten Stunde die Kranken in den Zellen besuchten. Zur Labung der Kranken verwendeten sie Wein[10]), der in Nitria angebaut wurde; auch wurde derselbe verkauft; denn, wie wir noch später zeigen werden, genossen die Mönche gewöhnlich keinen Wein. — Müssiggang war verpönt; jeder Mönch musste sich das zum Lebensunterhalt Notwendige durch eigene Thätigkeit verschaffen, selbst die linnene Kleidung. Die Arbeit dauerte bis zur neunten Tagesstunde; alsdann hörte man in den einzelnen Mönchshütten Hymnen und Psalmen zur Ehre Christi singen und Gebete zum Himmel emporsteigen, so dass man nicht mehr auf der Erde, sondern im Paradiese zu sein vermeinte. Gemeinsamer Gottesdienst und gemeinsames Gebet fand nur an den Sonn- und Samstagen statt. Im Bereiche dieser Mönchskolonieen herrschte eine strenge Disciplin, der auch die im Fremdenhaus beherbergten Gäste unterworfen waren. Diese durften wohl 2—3 Jahre in der Mönchsgemeinde verweilen; jedoch nur eine Woche lang ohne Beschäftigung. Alsdann wurden sie zur Arbeit im Garten oder im Backhaus oder in der Küche des Hauses angehalten; wissenschaftlich gebildeten Gästen gab man auch Bücher zum Studium; doch mussten sie bis zur sechsten Stunde Stillschweigen beobachten. In der Kirche, die ohne Dachstuhl war, standen drei Palmen, an deren jeder eine Geissel aufgehängt war, nämlich die eine zur Züchtigung der fehlenden Mönche, die andere zur Bestrafung der Räuber, welche die Gegend unsicher machten und eine dritte für die Fremden, welche sich etwas zu Schulden kommen liessen. Der abgeurteilte Delinquent musste die Palme umfassen und erhielt die bestimmte Zahl Geisselhiebe.

Zehn Meilen südlich vom nitrischen Gebirge[11]) lag in der tieferen Wüste, in der Richtung nach Libyen[12]) zu, der Ort Cellia

10) Hist. Laus. c. 7: »Ἐν τούτῳ τῷ ὄρει καὶ ἰατροὶ διάγουσι καὶ πλακουντάριοι. Κέχρηνται δὲ καὶ οἴνῳ, καὶ πιπράσκεται οἶνος (Migne, l. c. col. 1020).

11) Ruf. Hist. mon. c. 22.

12) Hist. Laus. c. 19 u. 20 (Migne l. c. col. 1059: »μίαν εἰς Λιβύην εἰς τὰ λεγόμενα Κέλλια.« Vgl. auch Migne, l. c. col. 189. Die Hervetsche Uebersetzung dieser Stelle (Migne, l. c. col. 1061) ist falsch.

Digitized by Google

(Κέλλια); dort liessen sich die Mönche aus Nitria nieder, welche in der Ascese hinlänglich erprobt waren und das Verlangen hatten, ein ganz verborgenes Leben zu führen. Die Zellen (κέλλια), in welchen diese Einsiedler lebten, waren soweit von einander entfernt, dass man sich gegenseitig weder sehen noch hören konnte. In dieser Zellenwüste herrschte ein ständiges Stillschweigen; gegenseitige Besuche waren verpönt, ausser wenn ein Mitbruder der Belehrung oder Tröstung bedurfte. Samstags und Sonntags kamen alle diese Einsiedler in ihrer Kirche zusammen, zu deren Erreichung manche einen Weg von 3—4 Meilen zurückzulegen hatten. Fehlte einer bei der gottesdienstlichen Feier, so erkannte man, dass er erkrankt sei; die Mitbrüder besuchten ihn alsdann zu verschiedenen Zeiten und brachten ihm die notwendige Erquickung. Ueberhaupt waren diese Mönche von solcher Dienstfertigkeit und Nächstenliebe erfüllt, dass sie neu ankommenden Mönchen ihre eigenen Zellen überliessen und sich selbst neue bauten. Die Zellenwüste ist als ein Teil jener furchtbaren Wildnis zu betrachten, welche sich im Süden des nitrischen Gebirges bis an Aethiopien, das Mazikenland und Mauretanien erstreckte [13]) und den Namen sketische Wüste [14]) (Σκῆτις, Σκιαθίς, bei Ptolemaeus Σκιαθικὴ χώρα) führte. Auch in dem nach Memphis zu gelegenen Teile derselben befanden sich Mönchszellen. Um an einen Ort derselben, Scithium genannt, zu gelangen, brauchte man von Nitria aus einen Tag und eine Nacht. Man musste die Reise nach dem Laufe der Gestirne einrichten, da nicht die geringste Spur von Weg vorhanden war. Das Leben der Mönche in dieser Wildnis war mit grossen Entbehrungen verbunden, da Wasser daselbst nur selten zu finden war und das vorhandene einen üblen, pechartigen Geschmack hatte [15]). Bei Klimax in dieser Wüste Scete fristete der Mönch Ptolemaeus, dessen späteres Leben einen tragischen Ausgang nahm, durch 15 Jahre dadurch sein Leben, dass er den im December und Januar reichlicher fallenden Tau mit Schwämmen aufsammelte und in irdenen Gefässen aufbewahrte [16]). Die Zellen in dieser Wüste waren zum Teil ganz primitiver Art; sie waren in Felsen gehauen und mit einem Holzdache versehen [17]).

---

13) Hist. Laus. c. 7: »Ὡι ὄρει παράκειται ἡ πανέρημος παρατείνουσα ἕως Αἰθιοπίας καὶ τῶν Μαζίκων καὶ τῆς Μαυριτανίας.

14) Hist. Laus. c. 19 (Migne, l. c. col. 1043): »εἰς τὴν ἔρημον τὴν ἐνδοτάτω, τὴν καλουμένην Σκῆτιν.«

15) Ruf. Hist. mon. c. 29 (Migne, s. lat. t. 21 col. 453).

16) Hist. Laus. c. 33 (Migne, s. gr. t. 34 col. 1092).

17) Verba Seniorum, Rosweydi VV. PP. lib. III c. 195 p. 528 sq.

Digitized by Google

## §. 7. *Die bekanntesten Mönche im nitrischen Gebirge. Amun der Gründer der nitrischen Mönchskolonieen.*

Der Gründer der Mönchskolonieen im nitrischen Gebirge war Amon[1]) (Ἀμμοῦν). Seine reichen Angehörigen widersetzten sich seiner Neigung zur ascetischen Lebensweise und zwangen ihn in seinem 22. Lebensalter zur Eingehung der Ehe; doch gelang es ihm noch am Hochzeitstage, seine Frau zum enthaltsamen Leben zu bestimmen. Nach achtzehnjährigem Zusammenleben[2]) trennten sich die beiden Eheleute mit gegenseitigem Einverständnis. Während die Frau ihr Haus in ein Jungfrauenheim verwandelte, zog Amon in das nitrische Gebirge und führte dort noch ein zweiundzwanzigjähriges Büsserleben. Seine Persönlichkeit ward der Anziehungspunkt vieler Mönche, welche sich in Nitria in dicht neben einander liegenden Zellen niederliessen. Er war zwar kein unmittelbarer Schüler des hl. Antonius, doch stand er mit diesem in inniger Beziehung. Die Vita Antonii (c. 60) erwähnt seine Besuche bei Antonius, der den Nitrioten sehr hochschätzte. Nach derselben Vita erhielt der noch lebende Antonius eine innere Offenbarung über das Hinscheiden des von ihm 13 Tagereisen entfernt wohnenden Nitrioten Amon[3]); der Tod des letzteren fällt also vor das Jahr 356.

Aus dem Gesagten erklärt es sich, dass manche Schüler des Antonius sich unter die Leitung des Amon stellten. Als Palladius etwa um das Jahr 385 nach Nitria kam[4]), fand er daselbst die hochbetagten Mönchsväter Arsisius, Putubastus, Chronios, Asion[5]) und Serapion; sie waren noch Zeitgenossen des hl. Antonius. Arsesius, der hervorragendste unter ihnen, rühmte sich nicht nur Amon sondern auch Pachomius gekannt zu haben. Der eben genannte Chronios wird wohl mit dem von Palladius im 25. Kapitel[6]) erwähnten nitrischen Presbyter und Antoniusschüler Chronios identisch sein. Derselben Mönchsgruppe gehörten nach Rufinus[7]) Didymus

1) Hist. mon. c. 30, Hist. Laus. c. 8, Sozom. I, 14, Socrat. IV, 23.

2) Diese bestimmte Zeitfrist findet sich bei Palladius und Sozomenus, bei Rufinus heisst es blos plurimo tempore, während die griechische Version der Rufinschen Hist. mon. c. 29 (Preuschen a. a. O. S. 90) den Amon sich schon nach einigen Tagen (μετ'οὐ πολλὰς ἡμέρας) von seiner Frau trennen lässt.

3) Bei *Palladius* (Migne, s. gr. t. 34 col. 1026) erscheint der Bericht des Athanasius (Vita Ant. c. 60) über das Hinscheiden des Amon und die Schamhaftigkeit desselben konfundiert, während Sozomenus in Uebereinstimmung mit Athanasius die beiden Episoden auseinander hält.

4) Hist. Laus. c. 7 (Migne, l. c. col. 1020).

5) So lautet der Name nach Cod. Parisinus gr. 1628 sc. XIV chart.; andere Handschriften, sowie die Hervetsche Uebersetzung haben Ἁγίων, Sozomenus VI, 30 Ἀρσίων.

6) *Migne*, l. c. col. 1068. Vgl. Rufin. Hist. mon. c. 25.

7) Hist. mon. c. 24 u. 26. Vgl. Sozom. VI, 30.

Digitized by Google

(nicht identisch mit dem berühmten blinden Didymus von Alexandrien) und der Antoniusschüler Origenes an. Während Palladius die oben erwähnten Mönchsväter von Nitria nur dem Namen nach nennt, widmet er dem hochangesehenen Mönchsvater Pambo einen besonderen Abschnitt[8]). Auch dieser Nitriot gehörte zu den unmittelbaren Schülern des hl. Antonius, wie dies Rufinus[9]) bezeugt. Es wird ihm von Palladius eine grosse Verachtung der irdischen Güter nachgerühmt. Als die fromme Römerin Melania nach Nitria kam (etwa nach 371) und ihm 300 Pfund Silber schenkte, gab er einem seiner Mönche sofort den Auftrag, diese Gabe an die bedürftigen Brüder Libyens und der Inseln zu verteilen, ohne dieselbe auch nur eines Blickes zu würdigen. Der Spenderin, welche ein beifälliges Wort von ihm erwartete und ihn auf den hohen Wert des Geschenkes aufmerksam machen zu müssen glaubte, erwiderte er: »Meine Tochter, derjenige, dem du dies gegeben hast, bedarf nicht erst, dass man ihm das Gewicht vorrechne; denn er, der die Berge und Hügel mit der Wage abwog, weiss um so mehr, wie viel dein Silber betrug. Würdest du dasselbe mir schenken, so thätest du recht, mir das Gewicht anzugeben; da du es aber Gott gewidmet hast, welcher nicht einmal die beiden Heller der Witwe übersah, sondern sie höher schätzte, als alle andere Opfer, so schweige.« Wie Pambo zu Lebzeiten des hl. Athanasius auf dessen Bitten in Alexandria für die Gottheit Christi Zeugnis ablegte[10]), so erlitt er auch als treuer Anhänger des nicänischen Glaubensbekenntnisses die Verbannung, als nach dem Tode dieses Patriarchen (373) der arianische Bischof Lucius mit Hilfe der Staatsgewalt die Mönche der nitrischen Mönchskolonieen zersprengte; doch durfte Pambo samt den übrigen Mönchen nach einiger Zeit in die Wüste zurückkehren. So erzählt Rufinus, der als zeitweiliger Bewohner der nitrischen Wüste Leidensgenosse dieser Mönche war und sich zur Ehre anrechnete, von Pambo den Segen empfangen zu haben[11]). Der Tod des 60 Jahre alt gewordenen Pambo fällt in die Jahre 371—374, als die oben erwähnte Melania noch in Nitria weilte[12]). Zur Charakteristik dieses Mönchsvaters mögen noch die Worte dienen, die er in seiner Todesstunde an seine Schüler richtete: »Seit ich in diese Wüste kam und hier

8) Hist. Laus. c. 10 (Migne, l. c. col. 1028 sq.).
9) Hist. eccl. II, 4.
10) Socrat. IV, 23.
11) Rufin. hist. eccl. II, 3 u. 4; vgl. auch Sozom. VI, 20. Dass auch der Kaiser Valens dieser Verfolgung durch ein Gesetz Nachdruck verlieh, berichtet Socrates (IV, 24 zu Anfang). Der Wortlaut dieses Gesetzes findet sich oben S. 67.
12) *Preuschen* a. a. O. S. 238.

Digitized by Google

meine Zelle erbaute, verging kein Tag, an dem ich nicht mit meinen Händen eine Arbeit verrichtet hätte, noch erinnere ich mich, von irgendjemandem ein Stücklein Brod angenommen zu haben, noch reut mich in dieser Stunde ein Wort, das ich gesprochen; und doch gehe ich jetzt zu Gott, ohne dass ich angefangen habe, gottesfürchtig zu sein.« Palladius, der erst im Jahre 385 nach Nitria kam, traf den Pambo nicht mehr am Leben; dagegen sah er noch den achzigjährigen und durch das Charisma der Krankenheilung berühmten Mönch Benjamin[13]), der acht Monate vor seinem Hinscheiden an Wassersucht erkrankte. Mit welchem Gleichmut der todkranke Benjamin sein schweres Leiden ertrug, beweisen die demütigen und gottergebenen Worte, welche er an Palladius und dessen Begleiter Dioskur, den nitrischen Presbyter und späteren Bischof von Hermopolis, richtete: »Betet für mich, meine Söhne, damit nicht auch mein innerer Mensch wassersüchtig werde; denn was diesen Leib betrifft, habe ich mich nicht gefreut, wenn er gesund war, und nicht betrübt, wenn er krank war.« Ein Zeitgenosse der genannten Mönche und Mitbewohner des nitrischen Gebirges war endlich der Mönch Apollonius[14]). Er war ursprünglich Kaufmann; da er erst im vorgerückten Alter der Welt entsagte und deshalb weder ein Handwerk noch die Wissenschaften erlernen konnte, so suchte er sich durch Ausübung der Arzneikunde auf Nitria nützlich zu machen. Er hatte Arzneien aus Alexandria sowie andere den Kranken zuträgliche Nahrungsmittel und besuchte durch 20 Jahre täglich vom frühesten Morgen bis zur Non die Kranken in den nitrischen Monasterien; vor seinem Tode übergab er einem gleich erfahrenen Mönche seine Apotheke.

Einer jüngeren Mönchsgruppe gehörten die vier Brüder, Ammonius, Dioskurus, Eusebius und Euthymius an[15]). Sie erbauten sich auf Nitria ein Monasterium und stellten sich unter die Leitung des Mönchsvaters Pambo, während ihre beiden Schwestern in einiger Entfernung ein eigenes Monasterium bewohnten. Sie hiessen wegen ihrer ungewöhnlichen Körperlänge die langen Brüder und zeichneten sich durch Wissenschaft und ascetischen Wandel aus. Der hervorragendste unter ihnen war aber Ammonius, der die hl. Schrift auswendig wusste und als der beste Kenner des Origenes, Didymus, Pierius und Stephanus galt. Ihr Tod fällt schon in den Anfang des

13) Hist. Laus. c. 13 (Migne, l. c. col. 1034), Sozom. VI, 30.
14) Hist. Laus. c. 14 (Migne, l. c. col. 1035), Sozom. VI, 29.
15) Hist. Laus. c. 10 (Anfang), c. 12 (Migne l. c. col. 1028 seq.) Sozom. VI, 30.

Digitized by Google

5. Jahrhunderts; über ihre letzten Lebensschicksale sowie über ihre Anteilnahme an dem ersten origenistischen Streite (394—404) werden wir in einem der folgenden §§ sprechen.

## §. 8. *Die hervorragendsten Mönche der sketischen Wüste. Makarius der Egypter.*

Makarius der Egypter[1]), war nach Cassian (coll. 15, 3) der erste, welcher die sketische Wüste als Mönch bewohnte. Jedenfalls aber wurde durch ihn diese südlich von Nitria gelegene Wüstenei zu einem bedeutenden Sammelpunkte von Mönchen erhoben, weshalb ihm auch Palladius (Hist. Laus. c. 19) den Beinamen des Grossen beilegt. Der genannte Mönchsgeschichtsschreiber sowie Rufinus beginnen die Gesten des Makarius mit seiner Ankunft in die sketische Wüste; aus der Apophthegmenlitteratur[2]) erfahren wir dagegen, dass Makarius schon von früher Jugend an als Ascet in einem egyptischen Dorfe lebte, wo man ihn zur Annahme der Priesterweihe zwang; darnach verliess er heimlich diese Gegend und wählte einen anderen Ort zur Fortführung der ascetischen Lebensweise. Doch wurde hier seine Ruhe bald gestört, indem ein schwanger gewordenes Mädchen des Nachbardorfes ihn als Entehrer anklagte. Man schalt ihn als einen Heuchler, der seine Sittenlosigkeit unter dem Kleide eines Asceten verberge, und schleifte ihn unter Misshandlungen durchs Dorf; er ertrug aber nicht blos diese Vorwürfe stillschweigend, sondern sorgte auch für den Lebensunterhalt der falschen Anklägerin, bis diese, bei der Entbindung von fürchterlichen Schmerzen geplagt, seine Unschuld offenbarte. Da die Dorfbewohner ihm jetzt öffentlich Beweise der Verehrung und Bewunderung erweisen wollten, floh er in die sketische Wüste. Nach Palladius (Hist. Laus. c. 19) geschah diese Wüstenflucht im dreissigsten Lebensjahre des Makarius. Es müssen schon damals in diesem Wüstenteil Mönche vereinzelt gewohnt haben; denn es wird uns berichtet, dass er, der jüngere, nach zehnjährigem Aufenthalte daselbst wegen seiner Strenge von den älteren Mitbrüdern den Beinamen Jugendgreis

---

1) Hist. Laus. c. 19 (Migne, l. c. col. 1043 seq.). Sozom. VI, 29, Socrat. IV, 18.

2) *Cotelerius*, Eccl. Graec. Monum. Tom. I p. 524 seq. (Migne, s. gr. 34 col. 236 seq.); cf. Vitae Patrum Rosweydi lib. III c. 99; lib. V libell. 15, 25. — Bei *Palladius* (hist. Laus. c. 19) heisst es: »Τεσσαρακονταετὴς γὰρ γενόμενος κατὰ πνευμάτων ἔλαβεν ἐξουσιαστικὴν δύναμιν καὶ χάρισμα ἰαμάτων καὶ πνεῦμα προρρήσεων. Κατηξιώθη δὲ καὶ τῆς ἐντίμου ἱερωσύνης.« Der zweite Satz ist parenthetisch aufzufassen, und man ist durchaus nicht berechtigt, die vorausgehende Zeitbestimmung auch auf die Annahme des Priestertums auszudehnen, wie es Sozomenus III, 14 gethan hat.



Digitized by Google

(παιδαριογέρων) erhielt. Auch wurde ihm in seinem vierzigsten Lebensjahre das Charisma der Heilungen und der Geist der Weissagungen zu teil. Nicht blos Mönche, sondern auch andere Leute kamen zu ihm aus weiter Ferne, um in ihren leiblichen und geistlichen Anliegen getröstet zu werden. Die Mönche, die sich unter seine Leitung stellten, wohnten, gleich den Schülern des hl. Antonius, zerstreut in der Wüste; dass die Zahl der Mönche in der sketischen Wüste nicht gering war, geht daraus hervor, dass Makarius für dieselben einen eigenen Gottesdienst hielt. Nur zwei Schüler blieben in seiner nächsten Nähe; der eine stand dem Makarius wegen der zahlreichen Besuche zur Seite und teilte mit ihm dieselbe Zelle, während der andere in einer besonderen Zelle wohnte. Unter seiner Zelle hatte sich Makarius einen unterirdischen, eine halbe Stadie langen Gang gegraben, der in eine Höhle mündete; wenn ihm der Andrang der Leute zu lästig wurde, pflegte er sich dorthin zurückzuziehen und je 24 Gebete auf dem Hin- und Rückwege zu verrichten. Es ist sehr fraglich, ob Makarius ein Schüler des hl. Antonius war; zwar bezeugt dies Rufinus [3]) ausdrücklich; doch Sokrates [4]), der den Rufinschen Bericht über Makarius ziemlich wörtlich ausschreibt, lässt gerade diesen Passus aus, der den Makarius als Jünger und Erben der Gnaden und Tugenden des hl. Antonius bezeichnet. Dazu kommt, dass den Apophthegmen zufolge der als Ascet in der Nähe eines egyptischen Dorfes wohnende Makarius sich direkt nach der Wüste Sketis begab. So viel ist aber laut derselben Quelle sicher, dass unser Makarius den ungefähr 13 Tagereisen entfernt weilenden Antonius zu besuchen pflegte [5]). In Bezug auf Speise und Trank übte Makarius die strengste Ascese bis ins hohe Alter hinein. Zwar versuchten die Mönche dieselbe zu mildern, indem sie dem greisen Vater manchmal anlässlich eines Besuches Wein zur Erquickung vorsetzten; aber er pflegte alsdann für jedes getrunkene Glas Wein einen ganzen Tag keinen Tropfen Wasser zu sich zu nehmen. Ein Schüler, der um dies Geheimnis wusste, sprach darum zu den Brüdern: »Ich bitte euch um Gottes willen, gebt ihm doch keinen Wein mehr; denn er dient ihm nur später zur Pein in seiner Zelle.« Als die Brüder dies erfuhren, gaben sie ihm fernerhin keinen Wein zu trinken [6]). Von seiner Arbeitsamkeit zeugt folgende Episode [7]):

3) Hist. monach. c. 28.
4) Hist. eccl. IV, 23.
5) Vitae Patr. Rosweydi lib. V. libell. 7, 9; *Cotelerius*, Eccl. Graec. Monum. Tom. I (Migne, s. gr. 34 col. 211, 252).
6) Vitae Patr. Rosw. lib. III, c. 53, lib. V libell. 4, 26, Cotelerii Apoph. thegmata senum bei Migne, l. c. col. 245.
7) Vgl. oben Note 5.

Digitized by Google

»Makarius kam einst zum Abte Antonius auf den Berg. Als er angeklopft hatte, ging Antonius zu ihm hinaus und sagte: »Wer bist du?« Jener antwortete: »Ich bin Makarius.« Antonius ging in seine Zelle, schloss die Thür zu und liess ihn draussen stehen. Da er nun seine Geduld erkannte, machte er ihm auf, empfing ihn mit aller Freude und sagte: »Seit langer Zeit hatte ich das sehnlichste Verlangen, dich zu sehen, als ich von dir hörte.« Er erwies ihm alle Gastfreundschaft und erquickte ihn mit Speise und Trank; denn er war von der Reise sehr müde. Am Abende weichte Antonius einige Palmblätter ein, um einen Strick zu flechten, und Makarius sprach zu ihm: »Gieb mir auch Blätter zum Einweichen, um etwas zum Arbeiten zu haben.« Antonius erlaubte es, und Makarius machte sich ein grosses Bündel zurecht und begoss es mit Wasser. Sie setzten sich nun abends zusammen, sprachen vom Heile der Seelen und flochten einen langen Strick, der durchs Fenster bis in die Höhle hinabhing. Als Antonius in der Frühe hinausging und den sehr langen Strick des Makarius sah, sprach er: »Eine grosse Kraft geht von diesen Händen aus.« Makarius war auch ein grosser Liebhaber von kurzen herzinnigen Stossgebeten oder Bibelsprüchen und äusserte sich seinen Schülern gegenüber folgendermassen [8]): »Beim Gebet braucht ihr nicht viele Worte zu sprechen. Es ist genug, wenn ihr mit ausgestreckten Händen die Worte wiederholet: »Herr, erbarme dich meiner, wie du willst und weisst!« Denn Gott weiss es selbst, was uns frommt.« Dabei war Makarius von einseitiger Ueberschätzung des Mönchslebens weit entfernt und war sich wohl bewusst, dass Weltleute, die ihre Standespflichten aus Liebe zu Gott gewissenhaft erfüllen, vor Gott höher stehen als manche Mönche. Als ihm darum eine Offenbarung zu teil wurde, dass er es in der Vollkommenheit noch nicht soweit gebracht habe als zwei in der nächsten Stadt wohnende Frauen, begab er sich sofort zu ihnen und bat sie um Auskunft über ihre Lebensweise. Auf sein Drängen erklärten dieselben: »Wir haben uns mit zwei leiblichen Brüdern verehelicht; mit diesen leben wir schon 15 Jahre lang in ein und demselben Hause, und noch hat keine der anderen ein böses Wort gesagt, noch haben wir jemals einen Streit gehabt, sondern bisher im Frieden gelebt; auch baten wir beide unsere Männer um die Erlaubnis, in ein Haus von gottgeweihten Jungfrauen einzutreten. Da wir aber die Zustimmung derselben nicht erhielten, so schlossen wir zwischen uns und Gott das Bündnis, dass keine

8) Vitae Patr. Rosw. lib. III, 207, lib. V libell. 12, 10, Cotelerii Apophthegm. bei Migne, l. c. col. 249.



Digitized by Google

von uns bis zum Tode jemals ein unnützes Gespräch führen wolle.« In Folge dieses Bescheides that Makarius den Ausspruch: »Es ist in Wahrheit weder eine Jungfrau noch ein Eheweib, weder ein Mönch noch ein Weltmensch, sondern Gott sieht nur auf den Vorsatz und teilt allen den Geist des Lebens mit[9]).« Für seine zahlreiche Mönchsgemeinde der sketischen Wüste verrichtete Makarius bis an sein Lebensende die priesterlichen Funktionen. Ja der gottbegeisterte Redner wurde oft von Pambo und dessen Schülern eingeladen, um auf Nitria beim Gottesdienste geistliche Vorträge zu halten[10]). So ist denn höchst wahrscheinlich, dass die 50 geistlichen Homilien (ὁμιλίαι πνευματικαί), welche in mehreren Handschriften unseren Makarius als Verfasser bezeichnen[11]), wirklich echt sind, wenn auch die altchristlichen Schriftsteller davon schweigen und Gennadius (De vir. ill. c. 10) nur ein Lehrschreiben des berühmten egyptischen Makarius an jüngere Mönche erwähnt. Der Verfasser erweist sich in denselben als einen durchaus praktischen Vertreter der altkirchlichen Mystik. Der Benediktiner Dom Ceiller fand zwar in ihnen Anklänge an den Pelagianismus; doch lassen sich die dunkleren Stellen derselben durch andere klarere in meliorem partem interpretieren. In die letzten Lebensjahre des Makarius fiel noch die Verfolgung der sketischen und thebaischen Mönche durch den nach dem Tode des hl. Athanasius (373) auf den alexandrinischen Patriarchenstuhl erhobenen Arianer Lucius[12]). Der letztere glaubte sich in seiner Stellung nur durch die Vernichtung des dem nicänischen Glaubensbekenntnisse ergebenen Mönchtums behaupten zu können. Auf Grund eines Ediktes des Kaisers Valens wurden die Mönche in der sketischen Wüste zersprengt, und Makarius der Egypter nebst dem gleichnamigen Alexandriner sowie Pambo und Isidor auf eine kleine von Sümpfen umgebene Insel Egyptens verbannt. Unser Makarius und seine Genossen predigten den heidnischen Bewohnern dieser Insel die Lehre des Heiles und bewirkten eine völlige Umwandlung der Insulaner. Das gläubige Volk von Alexandria, das von dieser gottgefälligen und gesegneten Wirksamkeit der Mönche erfuhr, klagte Lucius der Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit an und brachte es dahin, dass dieser

9) Vitae Patr. Rosw. lib. 3 c. 97; lib. 6 libell. 3 c. 17.
10) Vitae Patr. Rosw. lib. 6 libell. 3 c. 4, lib. 5 libell. 3 c. 9; Cotelerii Apophthegm. bei Migne, l. c. col. 237 und 257.
11) Andreae Gallandi Prolegomena in vitas et scripta ss. Macariorum (Bibl. veter. Patr. antiquorumque script. eccl. T. VII p. III seq.) abgedr. bei Migne, l. c. col. 369 seq.
12) S. oben S. 95 f.

Digitized by Google

aus Furcht vor einem Aufruhr den verbannten Mönchen die Rückkehr in die Wüste gestattete. Nicht lange darauf starb Makarius in der sketischen Wüste in einem Alter von 90 Jahren, wovon 60 Jahre auf den Aufenthalt in der Wüste fielen. Als Palladius in diese Wüste um das Jahr 386 (385) kam, war Makarius bereits ein Jahr tot; daraus ergiebt sich, dass das Jahr 385 ungefähr als Todesjahr, das Jahr 324 als Zeitpunkt der Wüstenflucht und das Jahr 294 als Geburtsjahr des Makarius zu gelten hat.

Ausser diesem Makarius lebten nach Palladius noch folgende hervorragende Mönche in der sketischen Wüste. Erstens gehörte hierher Marcus[13]), der in seiner Jugendzeit das Auswendiglernen der hl. Schrift als ascetische Uebung pflegte, so dass er das Alte und Neue Testament hersagen konnte. Er lebte höchst mässig und gestattete sich erst im hohen Alter den Genuss von Wein und Oel. Er stand im hohen Ansehen bei Makarius Alexandrinus, dem berühmten Presbyter der Zellenwüste (Κέλλια); behufs geistlicher Belehrung besuchte ihn auch Palladius während seines Aufenthaltes in der sketischen Wüste. Charakteristisch für diesen hundertjährigen Mönch Markus ist das naive Gespräch, welches er einmal mit sich selbst in seiner Zelle führte, während ihn Palladius dabei vor der Thür der Zelle sitzend belauschte: »Markus sprach (zu sich): »Was willst du weiter, du böser Alter (κακόγηρε)? Sieh, schon hast du Wein getrunken und Oel berührt. Was willst du mehr, du ergrauter Vielfrass (πολιοφάγε) und Bauchdiener (κοιλιόδουλε), der du dich selber mit Schmach und Schande überhäufst?« Und zum Teufel sprach er: »Weich von mir Satan! Du bist mit mir in Streit und Zank alt geworden, hast mich schwach am Körper gemacht, zum Genuss des Weines und Oeles gebracht und zum weichlichen Leben verleitet. Was bin ich dir noch weiter schuldig? Weich also von dannen, du Feind der Menschen! Bei mir findest du nichts mehr zu nehmen.« Hierauf sprach er zu sich selbst folgende Worte der Aufmunterung und Aneiferung: »Komm her, du alter Possenreisser, du ergrauter Fresser und Trunkenbold! Wie lange werde ich noch bei dir bleiben müssen?«

Makarius der Junge[14]) (ὁ νέος) hatte in seiner Jugendzeit beim Viehhüten am Mareotissee einen Altersgenossen wider Willen erschlagen und floh, wie einst Moses, aus Furcht vor Gott und den Menschen in die Wüste Scetis. Hier lebte er zunächst drei Jahre

13) Hist. Laus. c. 20 (gegen Schluss), 21 (Migne, s. gr. 34 col. 1065). Sozom. VI, 29.

14) Ibid. c. 17 (Migne, l. c. col. 1041).

Digitized by Google

lang unter freiem Himmel ohne Obdach (ἄϑριος [15]); nachher erbaute er sich daselbst eine kleine Zelle. So ward ihm der unvorsätzliche Todschlag Veranlassung zur Tugend, und er sagte dafür zeitlebens Gott Dank, wie er es dem Palladius gegenüber versicherte.

Der aethiopische Mohr Moses [16]) war Sklave eines Staatsbeamten, wurde aber wegen seiner schlechten Führung von diesem aus dem Dienste gejagt. Nun führte er ein unstätes Leben als Hauptmann einer Räuberbande, bis er durch einen Zufall, der ihm begegnete, sich bekehrte und als Büsser sich in der Scetis niederliess. Es kostete ihm einen gewaltigen Kampf, um seiner durch ein langjähriges Sündenleben tief eingewurzelten Fleischesgelüste Herr zu werden. Zu diesem Zwecke genoss er täglich nur 12 Unzen trockenen Brotes, arbeitete sehr angestrengt und verrichtete dabei täglich 50 Gebete. Da er aber trotzdem des Nachts von bösen Träumen belästigt wurde, brachte er 6 Jahre hindurch ganze Nächte stehend im eifrigsten Gebete zu. Schliesslich nahm er sich noch eine strengere Lebensweise vor. Er ging nämlich zur Nachtzeit in die Zellen der Mönche, welche wegen Alter oder infolge der Anstrengungen erschöpft sich nicht mehr selbst das Wasser holen konnten und füllte ihre Krüge mit Wasser, das von mancher Mönchszelle aus zwei bis fünf Meilen weit geholt werden musste. Doch erst das Gebet des sketischen Priesters Isidorus und der öftere Empfang der hl. Communion brachte ihm die erwünschte Herzensruhe. Er starb, 75 Jahre alt, in der sketischen Wüste, wo er auch Priester war und 75 Schüler zählte.

Unter den sketischen Mönchen weilte auch der siebenzigjährige Pachon [17]). Palladius weilte damals als Schüler des Evagrius Pontikus in Nitria oder in den Kellien, hatte aber ein besonderes Vertrauen zu dem altbewährten Pachon und besuchte denselben in der sketischen Wüste, um ihm seinen Gewissenszustand zu offenbaren und sich geistlichen Trost spenden zu lassen.

Der Egypter Pior [18]) verliess als Jüngling das Elternhaus, stellte sich zunächst unter die Leitung des hl. Antonius und zog mit dessen Zustimmung im fünfundzwanzigsten Lebensjahre in die Wüste Scetis, von wo aus er auch den Nitrier Pambo zu besuchen pflegte. Seine tägliche ganz minimale Nahrung, bestehend aus einem halben Pfund Brot und einigen Oliven, genoss er während des Gehens. Als Grund dieser ascetischen Uebung gab er an: »Ich

15) Sozom. VI, 29.
16) Hist. Laus. c. 22 (Migne, l. c. col. 1065 seq.), Sozom. ibid., Theodoretus, lib. IV Hist. c. 21.
17) Hist. Laus. c. 29 (Migne, l. c. col. 1085 seq.), Sozom. ibid.
18) Hist. Laus. c. 11 (Migne, l. c. 1033), c. 87 (col. 1195), Sozom. ibid.

Digitized by Google

thue dies, weil das Essen keine Handlung ist, welcher man sich mit Ernst hingeben soll; deshalb verrichte ich sie auch wie eine vorübergehende Sache. Ebensowenig will ich auch, dass meine Seele während des Essens ein sinnliches Wohlbehagen finden soll.« Als er sein Elternhaus verliess, hatte er in seinem ascetischen Uebereifer den Entschluss gefasst, seine Angehörigen hier auf Erden nie wieder zu sehen. Ungefähr 50 Jahre später wünschte seine verwitwete und des geistlichen Trostes bedürftige Schwester seinen Besuch. Erst auf Geheiss des Bischofs jenes Distriktes, den die Schwester um Intervention bat, willfahrte Pior ihrer Bitte, kehrte aber nicht in ihrem Hause ein, sondern redete mit ihr von der Thürschwelle aus mit verschlossenen Augen und kehrte nach Spendung des Trostes und Verrichtung eines Gebetes in die Wüste zurück. Der Ort aber, den er in der Scetis bewohnte, war einer der grauenvollsten Egyptens; in dem von ihm gegrabenen Brunnen fand sich nur bitteres Wasser, sodass seine Besucher genötigt waren, das notwendige Wasser mit sich zu bringen.

In einiger Entfernung von Pior wohnte der Libyer Moses [19]), der durch sein liebenswürdiges Wesen es verstand, schwermütige und betrübte Brüder zu trösten. Am Anfang der sketischen Wüste wohnten auf dem Berge Pherme etwa 500 Mönche; unter ihnen führte Paulus [20]), ein Zeitgenosse des alexandrinischen Makarius, ein ganz beschauliches Leben, indem er von spärlichem Almosen lebte und tagsüber 300 bestimmte Gebete verrichtete, zu deren Abzählung er 300 Steinchen gebrauchte.

Trotzdem diese Mönche kein eigentliches Cönobitenleben führten, sondern vielmehr ein jeder für sich in der Wüste zerstreut wohnten, so hielten sie doch unverbrüchlich daran fest, dass man bei bewährten Mönchen geistliche Unterweisung suchen, ihnen behufs richtiger Seelenführung den Gewissenszustand offenbaren und sich durch häufigen Empfang der hl. Kommunion zum Kampfe gegen die geistlichen und fleischlichen Anfechtungen stärken müsse. Von dieser Regel wich ab ein gewisser Ptolemäus, von dem wir oben (S. 275) erzählt haben, in welch schwierigen Verhältnissen er in Klimax, einem Orte der sketischen Wüste, 15 Jahre lang sein Leben fristete; er hielt sich für weiser und klüger als alle Väter der Wüste und mied ihren Umgang sowie den Empfang der hl. Kommunion. Seinen schliesslichen Abfall vom Glauben charakterisieren seine materialistischen Aeusserungen, alles geschehe durch Zufall und es gebe keine gött-

19) Hist. Laus. c. 88 (col. 1195), Sozom. ibid.
20) Hist. Laus. c. 23 (col. 1068).

Digitized by Google

liche Weltregierung noch jenseitige Vergeltung. Der vom Hochmutsteufel bethörte Ptolemaeus verliess in der Folge die Wüste und ergab sich der Völlerei und Trunkenheit, ein beweinenswertes Schauspiel für die Christen, den Heiden aber zum Gespötte [21]).

### §. 9. *Makarius der Alexandriner, Presbyter in den Kellien.*

Makarius [1]), Presbyter der Zellenwüste, war aus Alexandria gebürtig und wird daher von Palladius zum Unterschied von dem gleichnamigen Egypter ὁ Ἀλεξανδρεύς genannt; aus demselben Grund nennt ihn die griechische Version der Historia monachorum [2]) und nach ihr Sozomenus (III, 14) den Städter (ὁ πολιτικός). Beide Makarier waren miteinander innig befreundet. Nach dem Texte der Historia Lausiaca bei Ducaeus-Hervet und bei Meursius war der Alexandriner jünger an Jahren und betrieb vor seinem Eintritt in die Wüste einen Handel mit Zuckerbackwaren, während in anderen alten Handschriften, z. B. in dem Cod. Vindobonensis hist. gr. 84 (ol. 29) und Cod. Vindob. hist. gr. 9 (ol. 42) gerade der diesbezügliche Passus fehlt [3]). Nach Empfang der Taufe im vierzigsten Lebensjahre ging er in die Wüste und lebte daselbst noch 60 Jahre. Er war von kleiner Statur, und es wuchs ihm am Kinn kein Bart, da seine Haut infolge seiner strengen Ascese vertrocknet war. Palladius, der 9 Jahre und davon 3 Jahre in Gesellschaft unseres Makarius in den Kellien weilte, berichtet, dass dieser Heilige drei verschiedene Zellen hatte, nämlich eine in der sketischen Wüste, die andere in den nach Libyen zu gelegenen Kellien, wo er auch die priesterlichen Funktionen versah, und eine dritte auf dem nitrischen Gebirge. Die erstere hatte keine Thür und war ganz finster und zum Aufenthalt in der Fastenzeit bestimmt, die zweite so eng, dass man die Füsse darin nicht ausstrecken konnte; die dritte war grösser, wo Makarius die Gäste, die ihn etwa besuchten, aufzunehmen pflegte. In Bezug auf die Strenge der Ascese stand der Alexandriner dem egyptischen Makarius nicht nach. Nach dem Beispiele der Pachomianischen Mönche, von denen er hörte, dass sie in der Fastenzeit nichts Gekochtes assen, genoss er sieben Jahre lang nur Kräuter und eingeweichtes Gemüse; drei Jahre lang bestand seine tägliche Nahrung nur aus 4—5 Unzen Brot und wenigem Wasser; Oel brauchte er im Jahre nur ein Sechstel (ξέστης). An noch grössere

21) Hist. Laus. c. 33 (Migne, l. c. col. 1092 seq.).
1) Ibid. c. 20 (Migne, l. c. col. 1050 seq.).
2) *Preuschen* a. a. O. S. 92.
3) S. *Migne*, l. c. col. 1043 und col. 177.

Digitized by Google

Enthaltsamkeit konnte er aber seinen Leib, den bösen Zöllner, nicht gewöhnen. Einmal brachte er zur Bekämpfung des Schlafes 20 Tage und Nächte stehend ausserhalb der Zelle zu, während er bei Tage vor Hitze verbrannte und bei Nacht vor Frost erstarrte. Ein anderes Mal blieb er zur Abbüssung seiner Ungeduld 6 Monate in einer sumpfigen Wüstengegend, sodass er in Folge der vielen Mückenstiche das Aussehen eines Aussätzigen bekam. So vorbereitet begab er sich in das 15 Tagereisen entfernte Kloster des hl. Pachomius in der Thebais, bat diesen um Aufnahme und setzte die Mönche durch seine ausserordentliche Ascese so in Erstaunen, dass sie die Entfernung dieses ihnen unbekannten Virtuosen in der Ascese verlangten. Als Liebhaber des beschaulichen Gebetes fasste Makarius einmal den Entschluss, 5 Tage in seiner Zelle eingeschlossen nur an Gott zu denken; doch musste er schon am dritten Tage wegen schrecklicher Gemütsbewegungen von seinem Vorhaben abstehen. Am Ende seines Lebens ertrug der Alexandriner nebst dem egyptischen Makarius, Pambo, Isidorus und anderen Mönchen wegen des nicänischen Glaubensbekenntnisses eine Verbannungsstrafe[4]) und starb nach der Rückkehr in die Wüste im hundertsten Lebensjahre[5]). Auf Grund der Ausgabe der Historia Lausiaca des Ducaeus-Hervet und Meursius hat man unseren Makarius zu einem Schüler des hl. Antonius gestempelt. In den genannten Ausgaben sind nämlich der Vita des Alexandriners zwei Erzählungen einverleibt, in welchen dieser als Schüler und Erbe der Tugenden des hl. Antonius bezeichnet wird[6]). Da sich jedoch diese beiden Berichte in älteren Handschriften[7]) nicht vorfinden und auch die Apophthegmenlitteratur von solchen innigen Beziehungen des Alexandriners zu Antonius schweigt, so sind dieselben als Interpolationen zu betrachten[8]). Sie beziehen sich höchst wahrscheinlich auf den gleichnamigen Antoniusschüler, der nach Palladius (hist. Laus. c. 25) nach dem Tode seines Meisters im

4) S. oben S. 100.

5) Aus der Notiz des Palladius, dass er 9 Jahre, davon 3 Jahre mit Makarius dem Alexandriner (ἐν οἷς τρία ἔτη μοι ἐπέζησε ὁ μακάρος οὗτος καθεζόμενος ἐν ἡσυχίᾳ) in den Kellien gelebt habe, suchte Tillemont (Mémoires, ed. Bruxelles T. VIII P. III p. 1078) ein genaues Datum für das Todesjahr dieses Mönchsvaters zu bestimmen; doch geht aus dem Palladiustext nicht unbedingt hervor, dass Makarius nach Ablauf des dreijährigen Zusammenlebens gestorben sei.

6) *Migne*, l. c. col. 1050.

7) Z. B. in den schon oben (S. 285) erwähnten Wiener Handschriften. Vgl. Migne, l. c. col. 184 seq. Vgl. auch die kritischen Bemerkungen des Floss hierüber Migne, l. c. col. 104, 107, 125 seq., 172 seq.

8) Ein Beweis für die Verderbtheit der handschriftlichen Ueberlieferung ist die griechische Historia monachorum, in welcher die zwei Makariusapophthegmen der Vita des egyptischen Makarius einverleibt erscheinen (Preuschen a. a. O. S. 87).

Digitized by Google

Kloster Pispir lebte und nach der von einem unbekannten Verfasser herrührenden Vita Posthumii[9]) auch daselbst starb. Die zwei Regeln, die eine unter dem Titel S. Macarii Alexandrini abbatis Nitriensis Regula ad monachos[10]) und die andere S. Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii regula ad monachos[11]) tragen das Zeichen der Unechtheit an sich, indem sie ein Kloster mit cönobitischer Lebensweise voraussetzen, die den nitrischen und sketischen Mönchen durchaus fremd war.

### *§. 10. Evagrius Pontikus, Schüler der beiden Makarier.*

Aus den vorhergehenden §§ erhellt, dass die nitrische Wüste im vierten Jahrhundert eine grosse Anzahl hervorragender, wissenschaftlich gebildeter Mönche in sich barg. Einer der bedeutendsten unter ihnen war Evagrius Pontikus[1]). Nach der Historia Lausiaca (c. 86) war er vom hl. Basilius, dem Erzbischofe von Caesarea, zum Lektor und nach dessen Tode von seinem Bruder Gregor von Nyssa (etwa um 380) zum Diakon geweiht[2]). Mit letzterem kam er nach Constantinopel, blieb daselbst nach Beendigung des zweiten allgemeinen Concils (381) und spielte in der Hauptstadt unter dem Patriarchen Nektarius wegen seiner tüchtigen theologischen Schulung und Redegabe eine hervorragende Rolle. Wegen grosser Gefahr für seine Sittenreinheit, die ihm aus der sinnlichen Zuneigung der Gemahlin eines angesehenen Stadtbeamten erwuchs, verliess er jedoch bald die Hauptstadt und begab sich im Zwiespalt mit sich selbst

---

9) *Rosweyd*, Vitae Patr. lib. I c. 7 p. 235 seq.
10) Abgedr. bei *Migne*, l. c. col. 967 seq.
11) Bei *Migne*, l. c. col. 971 seq.

1) Hist. Laus. c. 86 (Migne, l. c. col. 1188 seq.). Es ist schwer zu entscheiden, ob die Evagriusvita ursprünglich zur Historia Lausiaca gehörte. Sie fehlt in einigen älteren Handschriften; auch ist es auffallend, dass sie, wie keine andere Vita, mit einer besonderen Einleitung und Schluss versehen ist und dass in dem feierlichen Eingang der Verfasser sich nicht an einen Leser, den Lausus, sondern an Leser wendet, und endlich, dass in dieser Vita nur drei Evagrianische Schriften erwähnt werden, da doch Evagrius viel mehr geschrieben hat und Palladius als intimer Schüler desselben (vgl. Hist. Laus. c. 18, Migne, l. c. col. 1035, c. 29 col. 1084, c. 30 col. 1089, c. 32 col. 1091, c. 43 col. 1113, c. 91 col. 1196) davon wissen musste. Unter Berücksichtigung der Thatsache, dass eine ausführlichere koptische Uebersetzung der Evagriusvita vorhanden ist und ein Stück derselben Vita, der Bericht über die Disputation des Evagrius mit drei Häretikern, separat und ausführlicher in griechischer Sprache überliefert ist, meint *Preuschen* (a. a. O. S. 255 ff.), Palladius habe seinem Lehrer Evagrius eine ausführliche Vita gewidmet, die separat verbreitet wurde, aber auch bald in gekürzter Gestalt in die Historia Lausiaca eingeschaltet oder, wie in einigen Handschriften, derselben angehängt wurde. — Vgl. auch die Monographie *Zöcklers* »Evagrius Pontikus«, seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte, München 1893.

2) Sokrates IV, 23 und Sozomenus VI, 30 stimmen mit der Hist. Lausiaca in diesen Einzelheiten nicht überein. Vgl. darüber Zöckler a. a. O. S. 3 ff.

Digitized by Google

nach Palästina (etwa im Jahre 383). Infolge einer schweren Gemütskrankheit und Ueberredung der schon früher erwähnten frommen Römerin Melania entschloss er sich nach Egypten zu gehen, um in der Wüste durch ein Büsserleben sein Seelenheil zu sichern. Diesem Entschluss blieb er treu bis an sein Lebensende. Zunächst wohnte er zwei Jahre (zwischen 383—385) bei den Nitriern, dann in den Kellien, wo er nach fünfzehnjähriger Einsamkeit im 54. Lebensjahre (um das Jahr 400) starb, nachdem er noch am Epiphaniefeste in der Kirche kommuniziert hatte[3]). Dass er Schüler der beiden Makarier war, bezeugt ausdrücklich Sokrates (IV, 23). Der Verkehr mit dem egyptischen Makarius findet auch in dem Evagrianischen Schriftennachlass[4]) eine Bestätigung; doch war diese Bekanntschaft nur von kurzer Dauer, da dieser Makarius schon 385 in der sketischen Wüste starb. Dagegen verkehrte Evagrius als Bewohner der Kellienwüste länger mit dem dortigen Presbyter Makarius Alexandrinus, der nach dem Jahre 386 noch mindestens 3 Jahre lebte. Nach dem Bericht der Historia Lausiaca war er in der Ascese durchaus ebenbürtig den beiden Makariern und so der Welt abgestorben, dass er die irdischen Verwandtschaftsbeziehungen missachtete und das ihm von dem Patriarchen Theophilus von Alexandria dargebotene Bistum[5]) ausschlug. Den Lebensunterhalt verdiente er sich durch litterarische Thätigkeit; da er sich bemühte kalligraphisch zu schreiben, so reichte eben sein Verdienst gerade für seine Person hin. Doch beschränkte er sich dabei nicht etwa auf das Abschreiben fremder Geistesprodukte, vielmehr war er selbst ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Auffallend ist es immerhin, dass die Historia Lausiaca nur von einer Dreizahl Evagrianischer Schriften berichtet; vielleicht erklärt sich dies durch den erbaulichen Charakter der Historia Lausiaca, wie denn auch wohl aus demselbsn Grunde Rufinus in seiner Historia monachorum[6]) die litterarische Thätigkeit seines verehrten Lehrers Evagrius mit Stillschweigen übergeht, obgleich wir aus dem Briefe des Hieronymus ad Ctesiphontem erfahren, dass Rufinus die Evagrianischen Schriften ins Lateinische

3) Hist. Laus. 86 (Migne, l. c. col. 1194): »Ἐν τούτοις τελευτᾷ τὸ σῶμα ὁ μακάριος τὴν ψυχὴν ζωοποιήσας τῷ ἁγίῳ Πνεύματι κοινωνήσας τῇ ἑορτῇ τῶν Ἐπιφανίων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ.« Den Sinn dieser Worte völlig missverstehend, erklärt *Zöckler* (a. a. O. S. 14): »Nur einmal jährlich, am Epiphaniefest, habe er (Evagrius) an der Kommunion in der Kirche teilgenommen, sonst stets sich einsiedlerisch kasteiend.«

4) Evagrii Pontici Capita practica ad Anatolium n. 66 (Migne, s. gr. 40 col. 1239), n. 93 und 94 (col. 1249).

5) Vgl. auch die koptische Vita Evagrii bei *Preuschen* a. a. O. S. 117.

6) C. 27.

Digitized by Google

übersetzt und für deren Verbreitung im Abendlande gesorgt habe. Dagegen nennt Socrates (IV, 23) eine Sechszahl Evagrianischer Schriften und erweist sich als genauen Kenner derselben, und Gennadius (De script. eccl c. 11) sowie der eben erwähnte Kirchenlehrer Hieronymus bezeugen gleichfalls die Fruchtbarkeit des Evagrius in literarischer Beziehung. Leider ist der schriftstellerische Nachlass dieses Evagrius bisher nur fragmentarisch an die Oeffentlichkeit getreten[7]). Bei Beurteilung dieser Geistesprodukte muss vor Augen gehalten werden, dass Evagrius ein Verehrer der Origenistischen Werke war; doch war er als Bewohner der Kellien in den origenistischen Streit (394) nicht, wie die Mönche von Nitria, direkt verwickelt. In trinitarischer Beziehung sind wohl seine Schriften als intakt zu bezeichnen; dagegen berühren sich seine Ansichten über das Wesen und die Folgen der Sünde mit der stoischen Ethik und damit auch der pelagianischen Irrlehre[8]), indem er in seiner Apathielehre, deren Spuren sich auch bei seinem Schüler Palladius finden, die hyperascetische Ansicht vertrat, dass der Mensch durch Reinigung von den Leidenschaften hier auf Erden zu einer absoluten, ungestörten Sündenlosigkeit und Vollkommenheit nicht nur gelangen könne, sondern auch müsse. Deshalb beschuldigt ihn Hieronymus[9]), durch diese Lehre dem Pelagianismus Vorschub geleistet zu haben; doch blieb Evagrius vor einer namentlichen Censurierung dieserhalb verschont; dagegen wurde er nach seinem Tode wegen seiner origenistischen Lehre von der Präexistenz der Seelen und der Apokatastasis nach einigen schon auf dem fünften, jedenfalls aber auf dem sechsten und siebenten ökumenischen Concil als Origenist verurteilt[10]).

---

7) Die erste Sammlung der vorhandenen Fragmente von Gallandi findet sich bei *Migne* s. gr. t. 40. — Die fragmentarisch erhaltene Evagrianische Schrift von den acht Lastergedanken hat *Fr. Baethgen* aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt. Vgl. Zeitschrift f. Kirchengesch. XI (1890, S. 442 ff.; der deutsche Text findet sich auch bei *Zöckler* a. a. O. S. 104 ff.

8) *Wörter*, Der Pelagianismus etc., Freiburg 1866 S. 13.

9) Praef. in lib. IV super Jeremiam: ». . . . haeresis Pythagorae et Zenonis ἀπαθείας καὶ ἀναμαρτησίας i. e. impassibilitatis et impeccantiae, quae olim in Origene et dudum in discipulis eius Rufino, Evagrioque Pontico et Joviniano iugulata est, coepit revivescere.« Epist. 133 ad Ctesiphontem: »Evagrius Ponticus Hyperborita, qui scribit ad virgines, scribit ad monachos, scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras (sc. Melaniam), edidit librum et sententias περὶ ἀπαθείας, quam nos impassibilitatem vel imperturbationem possumus dicere, quando nunquam animus ullo perturbationis vitio commovetur et, ut simpliciter dicam, vel saxum vel Deus est.« Vgl. auch Praefatio zum Dialog. contra Pelag.

10) S. *Hefele*, Conciliengesch. (II. Aufl.) Bd. II, 862 f., III, S. 269 und 471. Vgl. auch *Zöckler* a. a. O. S. 85 ff.

Digitized by Google

## §. 11. *Das Mönchtum in der Thebais und im Nildelta.*

Rufins Historia monachorum erscheint, wie schon oben[1]) erwähnt worden ist, in der Form einer Reisenovelle, die allerdings nicht ganz gelungen ist und schliesslich in eine einfache Aufzählung der von dem Verfasser selbst besuchten oder ihm durch Hörensagen bekannt gewordener Mönchskolonieen ausläuft. Im Anschluss an die in diesem Werke vorgezeichnete Reiseroute wollen wir mit den Mönchen beginnen, welche in der oberen Thebais bei Lycopolis ihre Wohnsitze hatten, und dann weiterhin die Mönchskreise den Nil abwärts bis zum Deltagebiet behandeln.

Hierbei scheiden wir von vornherein die südlich von Lycopolis gelegenen Pachomianischen Mönchsniederlassungen von Tabenna (Tabennesus) aus, weil wir diesen später ein besonderes Kapitel widmen wollen. Aus dem gleichen Grunde übergehen wir den in der Hist. mon. c. 3 erwähnten Ammon[2]), »den Leiter von fast 3000 Mönchen, welche Tabennesioten genannt wurden.«

Westlich von der auf der linken Nilseite gelegenen Stadt Lycopolis[3]), dem heutigen Siut, erhebt sich das libysche Kalkgebirge, in dessen schroffen Abhängen noch heute viele Grotten und Felshöhlen zu sehen sind; dieselben dienten einst als Grabkammern; doch im 4. Jahrhundert wohnten in manchen derselben christliche Mönche. Unter diesen genoss Johannes von Lycopolis[4]) einen nicht unbedeutenden Ruf. Die von ihm bewohnte Grotte, die sich jetzt allerdings nicht mehr bestimmen lässt, war nach Rufin eine schwer zugängliche Felsenklause. Hier lebte Johannes 50 Jahre lang Gott allein, fern von menschlichem Verkehr und irdischen Sorgen, und verschmähte bis in sein hohes Alter jede gekochte Speise. Weibern zeigte er sich niemals, Männern nur selten und zu gewissen Zeiten. Die letzteren durften in einer nahen, eigens zu diesem Zwecke (für Gäste) erbauten Zelle warten, bis am folgenden Samstag und Sonntag der Zugang zu seiner Klause von den Mitmönchen geöffnet wurde. Doch auch dann blieb Johannes in seiner Zelle eingeschlossen

---

1) Archiv 79, 70.

2) *Rufin* verlegt dieses Ammonsche Kloster nördlich von Lycopolis; *Preuschen* (a. a. O. S. 207) hält dies für einen geographischen Schnitzer, da es nördlich von Lycopolis keine Pachomiomischen Mönchsniederlassungen gegeben habe. Allein *Ladeuze* (Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle etc., Louvain 1898 S. 199) weist die Existenz mehrerer Pachomianischen Klöster nördlich von Lycopolis aus anderweitigen Quellen nach.

3) *Baedeker*, Aegypten 1897, S. 203.

4) Rufini Hist. mon. c. 1 (in Thebaidis partibus in eremo, quae adiacet civitati Lyco); griech. Version c. 1 (ἐν τοῖς ὁρίοις Λυκῶ τῆς Θηβαΐδος) Sozom. h. e. VI, 28.

Digitized by Google

und sprach nur durch die Oeffnung derselben Worte der Erbauung und des Trostes.

Sein Ruf als Heiliger und sogar Prophet reichte weit über die Grenzen der Thebais hinaus. Der Kaiser Theodosius der Grosse schickte vor dem Feldzuge gegen Maximus und einige Jahre später vor dem Kriege gegen Eugenius eine Gesandtschaft an den hl. Seher von Lycopolis, um nach dem Ausgang des Bürgerkrieges zu forschen. Ermutigt durch den Bescheid des Heiligen zog er in den Krieg, dessen Ausgang der glückverheissenden Prophezeiung entsprach[5]).

Indes war Johannes nicht der einzige Mönch in der libyschen Bergwüste bei Lycopolis. Aus der Historia mon. c. 1 ergiebt sich, dass noch andere Mönche in den dortigen Felshöhlen hausten[6]). In der Historia Laus. c. 43 wird auch noch berichtet, dass Johannes in seinen Jugendjahren das Zimmermannshandwerk gelernt, vom fünfundzwanzigsten Lebensjahre ab in einem Kloster gelebt, fünf Jahre später sich in die oben erwähnte Felsenklause eingeschlossen und nach weiteren dreissig Jahren in dieser Eremitage die Gabe der Prophetie erhalten habe[7]). In Uebereinstimmung mit diesen Daten weiss Cassian[8]) von einigen Gehorsamsproben zu erzählen, welche der junge Mönch Johannes unter der Leitung eines hochbetagten Klostervorstehers ablegte.

Die Wohnsitze der Mönchsväter Hor und Ben werden von Rufin nicht näher bezeichnet; doch ist ihre Lage, mit Rücksicht auf die Richtung der Reiseroute in der Historia monachorum, nördlich von Lycopolis zu suchen. Der neunzigjährige Hor[9]) mit schneeweissem Haupthaar und patriarchalischem Barte war eine ehrfurchtgebietende und engelgleiche Erscheinung. Anfänglich hatte er tief in einer Wüstenei seinen Wohnsitz aufgeschlagen; später baute er

---

5) Vgl. auch *Augustinus*, De civitate Dei V, 26; *Cassianus*, De coenob. institutis IV, 23.

6) *Migne*, s. l. 21 col. 399—401; cf. *Migne*, s. gr. 34 col. 1109.

7) *Migne*, s. gr. 34 col. 1109.

8) De coenob. institut. IV, 24—26.

9) Hist. mon. c. 2; griech. Version c. 2 (bei Preuschen a. a. O. S. 24 f.); Sozom. h. e. VI, 28. — Mit diesem Mönchsvater Or, der in der Thebais wohnte, ist nicht zu verwechseln der von Palladius (Hist. Laus. c. 9) erwähnte gleichnamige nitrische Mönch, den Melania noch gesehen, Palladius dagegen nicht mehr in Nitria am Leben getroffen hat. Der Interpolator, der die Historia monachorum in die Historia Lausiaca hineinarbeitete, nahm allerdings fälschlich die Identität der beiden Mönche an und fügte das 2. Kapitel der Historia mon. in das 9. Kapitel der Hist. Laus. ein. Dass aber thatsächlich ein Nitrier Or existirte, wissen wir auch von Hieronymus, der in seinem Briefe ad Ctesiphontem einen Nitrier Or als Origenisten bezeichnete. — Der im koptischen Kalender am 2. August erwähnte Horus abbas (s. Nilles, Kalendarium Manuale utr. eccl. 1897 (Oeniponte) tom. II. S. 712) ist daher wohl identisch mit dem obigen Mönchsvater der Thebais.

Digitized by Google

sich auf einen höheren Wink hin am Rande der Wüste in der Nähe der Stadt eine Zelle und pflanzte rings um dieselbe allerlei Bäume an. So wurden den Mönchen, die sich in der Folgezeit in seiner Nähe ansiedelten, in der sonst waldlosen Gegend das mühsame Holzsuchen erspart. Wollte sich jemand unter die Leitung des Hor stellen, so schleppten seine Mönche bereitwilligst Lehm, Ziegeln, Wasser und Holz herbei, erbauten an einem Tage für den neuen Mitbruder die Zelle und versahen sie mit den nötigen Einrichtungen. Der gemeinsame Gottesdienst dieser Mönche bestand aus Schriftlesung, einem erbaulichen Vortrag des Hor und Gebeten. Bemerkt wird auch noch von diesem Mönchsvater, dass er vor jeder leiblichen Speise die hl. Communion zu empfangen pflegte.

Ueber den Mönchsvater Benus (Ben) werden in der Historia mon. keine individuellen Züge berichtet. Auf Grund der Aussagen seiner Mitbrüder wird nur erwähnt, dass nie ein Schwur oder eine Lüge aus seinem Munde gekommen und dass ihn auch nie ein Mensch zornig gesehen noch eine müssige Rede von ihm gehört habe. Sein Leben war ein lauteres Stillschweigen, sein Betragen war voll Ruhe; er schien in allem die Natur eines Engels zu haben. (Hist. mon. c. 4, Preuschen S. 28; Sozom. V, 28).

Etwa 100 km nördlich von Lycopolis, $1^1/_2$ km westlich von dem heutigen Rôda liegen die Trümmer der einst berühmten Stadt Aschmunên oder Hermopolis magna[10]). In der Nähe dieser Stadt am Bergesabhang schlug zur Zeit des Kaisers Julian ein gewisser Apollonius[11]), der seit seinem fünfzehnten Lebensjahre 40 Jahre hindurch in der inneren Wüste gelebt hatte, seinen Wohnsitz auf. Er verrichtete unter Kniebeugungen 100 Gebete am Tage und ebensoviele bei Nacht. Als Speise genügte ihm Brot und ungekochtes Gemüse. Seine Kleidung war ein grober leinener Rock ohne Aermel (Lebetes, lebiton = colobium; cf. Sozom. III, 13: χειτῶνας ἀχειροδότους) nebst einem den Kopf und den Hals bedeckenden Leinentuche. Angezogen von seiner Heiligkeit und Gelehrsamkeit, siedelten sich nach und nach 500 Mönche, darunter auch Aethiopier, in seiner Nähe im Gebirge an und führten unter seiner Leitung ein gemeinsames Leben. Sonntags speisten sie zusammen mit ihrem Vorsteher; an den übrigen Tagen durften sie sich nach Belieben in der Fastenascese üben. Apollonius hielt auch darauf, dass seine Mönche täglich die hl. Communion empfingen; sie nahmen nicht eher Speise zu sich, als bis sie um die neunte Stunde des Tages die hl. Communion

10) *Baedeker* Aegypten 1897 S. 191.
11) Hist. mon. c. 7; *Preuschen* a. a. O. S. 32 f.; Sozom. h. e. III, 14.

Digitized by Google

empfangen. Nachher blieben sie zuweilen bis zum Abend beisammen, hörten das Wort Gottes an und wurden in den Geboten Gottes unterrichtet. Alsdann nahmen sie Speise zu sich und gingen teils in die Wüste und betrachteten die ganze Nacht die hl. Schrift oder lernten sie auswendig, teils blieben sie am Orte der Zusammenkunft und verharrten im Psalmengesang bis zum Morgen. Einige von ihnen stiegen aber gleich um die neunte Stunde nach Empfang der hl. Communion in ihre Zellen hinab und begnügten sich mit der geistlichen Speise, und dies thaten sie viele Tage hindurch. In seinen Ermahnungen hob Apollonius besonders die Pflicht der Gastfreundschaft hervor; die Mönche sollten die fremden Brüder wie den Heiland empfangen. Desgleichen ermahnte er seine Mönche die hl. Communion, wenn möglich, täglich zu empfangen, damit nicht der, welcher sich weit von ihr absondere, auch weit von Gott abgesondert werde. Das gesetzliche Fasten am Mittwoch und Freitag musste von allen Mönchen streng innegehalten werden; doch durfte an diesen Fasttagen durchreisenden Brüdern auf Wunsch noch vor der neunten Stunde der Tisch bereitet werden. Endlich duldete Appollonius bei seinen Mönchen keine schlechten oder schmutzigen Kleider; er tadelte auch diejenigen, welche ihr Haupthaar lang wachsen liessen oder Eisen am Halse trugen oder sonst etwas Auffälliges thaten, das den Anschein hatte, als geschehe es aus Ruhmsucht. Das gottselige Wirken des Apollonius beschränkte sich aber nicht auf die Mönche; es gelang ihm auch die Bewohner von zehn benachbarten Dörfern zu christianisiren; einige der Neophyten wurden sogar Mönche. Zur Zeit der Hungersnot kamen die Bewohner der umliegenden Dörfer scharenweise in die Mönchskolonie des Apollonius und empfingen die nötige Nahrung.

Südlich von der Grotte des Apollonius fand die Rufinsche Reisegesellschaft die Einsiedelei eines Mönches, der ein Schüler eines schon gestorbenen berühmten Einsiedlers, mit Namen Ammon, war[12]). In derselben Wüste lebte auch der neunzigjährige Priester und Mönch Kopres[13]) mit 50 Genossen. Der Urheber der mönchischen Lebensweise in jener Gegend war nach der Aussage des Kopres ein gewisser Patermutius[14]), der als Heide ein berüchtigter Räuber gewesen war, aber nach seiner Bekehrung ein strenges Büsserleben in dieser Wüste führte. Seine Schüler hatten drei Kleidungsstücke, einen Rock, eine Kapuze und ein Ziegenfell; durch Belehrung und

12) Hist. mon. c. 8; *Preuschen* a. a. O. S. 50.
13) Hist. mon. c. 9; *Preuschen* S. 53; Sozom. h. e. VI, 28.
14) Hist. mon. c. 9; *Preuschen* S. 54 f.

Digitized by Google

Werke der Nächstenliebe gelang es ihnen, die heidnischen Bewohner der Umgegend für das Christentum zu gewinnen.

Nach dem Berichte des Kopres[15]) gehörten der ersten Mönchsgeneration noch die Mönche Syrus (Surus), Isaias, Paulus, Anuph[16]) und Helenus[17]) an; ihre Wohnsitze waren jedenfalls nicht weit von dem Kloster des Patermutius.

Schräg gegenüber von Rôda liegt am Ostufer des Nils das Dorf Schêch ʿAbâde mit den Trümmern von Antinoe[18]). In der dieser Stadt benachbarten Wüste traf die Reisegesellschaft des Rufinus dem 110-jährigen Mönch Elias, dessen Höhle nur mittels eines einzigen, steilen Fusssteiges zu erreichen und deshalb schwer zu finden war. Die Nahrung dieses Mönches bestand bis zum höchsten Greisenalter nur aus wenig Brot und einigen Oliven. (Hist. mon. c. 12).

Die Lage des steilen Berges, in dessen Höhlen der Mönchsvater Pithyrion[19]) mit vielen Genossen lebte, ist in der Historia monachorum nicht näher angegeben; doch ist diese Mönchsansiedlung wohl nördlich von Antinoe zu suchen. Pithyrion war ein Schüler des hl. Antonius und nach dessen Tode wohnte er beim hl. Ammon, bis er zuletzt auf dem erwähnten steilen Berge seinen Wohnsitz aufschlug. Er ass wöchentlich zweimal und zwar nur einen Mehlbrei.

Gleich nach Pithyrion nennt die Historia monach. den Mönch Eulogius[20]), der zugleich Priester war und mit aller Strenge darüber wachte, dass die Mönche, gereinigt durch Werke der Busse und Thränen, zum Tische des Herrn hinzutraten.

Etwas über 60 km nördlich von Antinoë lag am selben Ufer des Nils im kynopolitanischen Nomos die Stadt Akoris[21]) (Ἄχωρις). In der Nähe dieser Stadt wohnte der Mönch Apelles. Zwar heisst es bei Rufin (Historia mon. c. 15) blos: »Vidimus et alium presbyterum in vicina regione nomine Apellen, virum iustum«, so dass man nach dem Zusammenhange (Vgl. c. 12) den Wohnort des Apelles nicht weit von Antinoe suchen müsste; indes die griechische Version der Historia monach.[22]) enthält in Uebereinstimmung mit Sozomenus (hist. eccles. VI, 28) die bestimmte Angabe, dass Apelles bei Akoris (ἐν τοῖς μέρεσι τῆς Ἀχωρέως) gewohnt habe. Ist es jetzt auch un-

15) Hist. mon. c. 10 u. 11; *Preuschen* S. 63—68.
16) Sozom. h. e. III, 14.
17) Ibid. VI, 28.
18) *Baedeker* a. a. O. S. 191.
19) Hist. mon. c. 13; *Preuschen* S. 77.
20) Ibid. c. 14.
21) Die Schutthügel bei Tehne et-Tahûna hält man für die Ueberreste der sonst nur von Ptolomaeus erwähnten Stadt Akoris (S. Baedeker a. a. O. S. 185).
22) *Preuschen* a. a. O. S. 68, Note 20.



Digitized by Google

möglich zu eruieren, auf welche Weise der Grieche zu dieser bestimmten Ortsangabe gelangt ist, so ist dieselbe doch nicht so leicht von der Hand zu weisen, zumal sie sich in alten Handschriften findet und sehr gut in den Reiseplan der Rufinschen Reisegesellschaft hineinpasst.

Apelles, der Priester war und daneben das Schmiedehandwerk betrieb, machte der Rufinschen Reisegesellschaft einige Mitteilungen über einen hochbetagten Mönch der benachbarten Wüste, Namens Johannes[23]). Darnach soll Johannes zu Anfang seines Wüstenlebens drei Jahre unter einem Felsen gestanden und immer gebetet haben. In Folge dieser hyperascetischen Uebung brachen ihm die Füsse auf und Eiter kam aus den Wunden. Auf einen höheren Wink hin fing er nun an, in der Wüste umherzuwandern und Mönche und Klöster der Nachbarschaft durch das Wort Gottes zu erbauen. Sonntags kehrte er in seinen Wohnort zurück und empfing durch einen Priester, der das hl. Messopfer für ihn darbrachte, die hl. Communion; an den übrigen Tagen beschäftigte er sich mit Anfertigung von Stricken aus Palmblättern. Die Bemerkung der Historia monach., dass Johannes keinen Hunger nach irdischer Speise fühlte, ergänzt die griechische Version[24]) dahin, dass er sich nur von Kräutern nährte.

Ein gutes Stück nördlich von Akoris, jedoch auf der linken Nilseite, lag die volkreiche Stadt Oxyrynchus, an deren Stelle sich jetzt das 20 km westlich von Abu Girge am Bar Yusuf gelegene Behnesa befindet[25]). Diese Stadt hatte in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lauter christliche Einwohner. In der Stadt wie ausserhalb derselben wohnten sehr viele Mönche. Es gab in ihr kein Thor, keinen Turm, noch auch nur einen Winkel, wo kein Mönch wohnte. Auch ehemalige öffentliche Gebäude und heidnische Tempel dienten den Mönchen als Wohnstätten. So kam es, dass man dort Tag und Nacht nichts hörte wie Mönchsgesänge. Zwölf Kirchen dienten in der Stadt dem öffentlichen Gottesdienste, die vielen Bethäuser der Stadtklöster nicht mitgerechnet. Nach Aussage des Ortsbischofs gehörten 20,000 Jungfrauen und 10,000 Mönche zu seinem Sprengel; doch darf man sich wohl gegenüber diesen hohen Zahlen bei den Schriftstellern des byzantinischen Zeitalters etwas skeptisch verhalten; immerhin verdiente Oxyrynchus wegen dieser seiner Eigenart den Namen einer Mönchsstadt[26]).

---

23) *Preuschen* S. 69 f.
24) *Preuschen* S. 70.
25) *Baedeker* S. 178.
26) Hist. mon. c. 5; *Preuschen* S. 29 f.

Digitized by Google

Nicht weit von dieser Stadt wohnte der Mönch Theon. Dreissig Jahre übte er, in seiner Klause eingeschlossen, beständiges Stillschweigen. Viele Kranke fanden bei ihm Trost und Heilung, indem er durch das Fenster seiner Klause seine Hand über sie ausstreckte und sie segnete. Selbst die wilden Tiere der Wüste waren anhänglich und zutraulich gegen ihn[27]).

Das nächste Kloster[28]), welches die Rufinsche Reisegesellschaft nördlich von Oxyrynchus besuchte, lag in der Wüste bei Heracleopolis magna[29]). Der Gründer desselben, Namens Paphnutius, war nicht mehr am Leben; doch erzählten die Mönche aus dem Leben ihres Mönchvaters folgende interessante Legende: Paphnutius bat einmal Gott, er möchte ihm anzeigen, welchem Heiligen er gleich gehalten werden dürfte. Es erschien ein Engel und sagte ihm, dass er seinen Verdiensten nach einem Musiker gleiche, der im nächsten Dorfe mit Singen und Aufspielen sich seinen Unterhalt suchte. Die Nachforschung ergab, dass dieser Musiker dadurch bei Gott Gnade fand, dass er als ehemaliger Räuber eine von seinen Genossen gefangene Jungfrau vor Entehrung schützte und einem armen Weibe zur Loskaufung ihres Schuldenhalber eingekerkerten Mannes 300 Gulden schenkte. Nachdem Paphnutius noch eifriger Gott gedient hatte, wurde ihm geoffenbart, dass er von Gott einem reichen Manne des nächsten Dorfes gleich gehalten werde, der ein keuscher Ehegatte, Wohlthäter und Beschützer der Armen war und sich allezeit als eifrigen Friedensstifter und unparteiischen Richter im Dorfe erwiesen hatte. Als nun Paphnutius noch vollkommener zu werden trachtete, wurde ihm die Offenbarung zu teil, dass noch ein dritter Weltmann bei Gott nicht weniger Verdienst habe als er; es war dies ein reicher alexandrinischer Kaufmann, der ebenso eifrig in seinem Geschäft, wie rührig im Wohlthuen war, und der auch den Mönchen des Paphnutius zehn Säcke Gemüse schenkte, als er eben gerade aus der Thebais um 20,000 Gulden Waaren heimführte. Mit Rücksicht auf diese Offenbarungen erklärte Paphnutius vor seinem Tode seinen Mönchen: »Man darf niemanden in der Welt verachten, er sei ein Räuber oder ein Gaukler, er sei Landmann oder Kaufmann oder Ehemann; denn in jedem Stande giebt es gottgefällige Menschen, die im Stillen solche Handlungen vollbringen, durch welche Gott

27) Ibid. c. 6; *Preuschen* S. 30 f.; Sozom. h. e. VI, 28.
28) Ibid. c. 16; *Preuschen* S. 71 f.; Sozom. h. e. III, 14.
29) Als Trümmer der alten Heracleopolis sind anzusehen die grossen Schutthügel bei Ahnâs el-Medîne, welche in westlicher Richtung von Benisuêf 16 km landeinwärts liegen. *Baedeker* S. 182.



Digitized by Google

erfreut wird; daraus ergiebt sich auch, dass nicht so sehr der äussere Stand oder das Kleid Gott wohlgefallen, als vielmehr ein aufrichtiges und gutes Herz und rechtschaffene Werke.« Diese Mahnungen des Paphnutius sind insofern interessant, als sie darthun, dass nach Ansicht hervorragender Vertreter der damaligen Mönchsascese das Mönchsleben nicht als die einzige mögliche Form des christlichen Lebens anzusehen sei, sondern auch Weltleute bei guter und aufrichtiger Gesinnung durch Ausübung guter Werke sich ebenso gut wie die Mönche das Seelenheil sichern könnten.

Weiter nördlich fand die Rufinsche Reisegesellschaft das Kloster des Abtes Isidorus[30]), dessen Mönche ganz nach Cönobitenart lebten und von der Aussenwelt gänzlich abgeschlossen waren. Das Kloster hatte einen weiten Umfang; die zahlreichen Mönchswohnungen umschloss eine Mauer. Innerhalb dieses Geheges befanden sich mehrere Brunnen und Gärten mit allerlei Feldfrüchten und Bäumen, so dass die Mönche der Nahrung wegen die Klostermauern nicht zu verlassen brauchten. Nur zwei älteren Mönchen war es gestattet, das Kloster zu verlassen, um die Handarbeiten der Mönche zu verkaufen. Am Eingang des Klosters übte ein bewährter Mönch das Amt des Pförtners. Wer ins Kloster hineingehen wollte, musste sich verpflichten in demselben zu verbleiben. Gäste wurden in einer Zelle am Klosterthor beherbergt.

Weiter nordwestlich vom Kloster des hl. Paphnutius lagen in der Gegend von Arsinoë (Krokodilopolis) viele Mönchsansiedlungen, an deren Spitze der Priester-Mönch Serapion[31]) stand; es ist wohl eine Uebertreibung, wenn Rufin die Zahl der Mönche auf 10,000 schätzte. Wie bei den übrigen egyptischen Mönchen, so war es auch bei diesen Brauch, zur Erntezeit sich als Schnitter zu verdingen; hierbei verdiente sich jeder Mönch jährlich ungefähr 60 Sester Getreide. Den grössten Teil dieses Verdienstes teilte der Abt als Almosen aus. Nicht bloss die Armen der Umgegend wurden damit bedacht, sondern es gingen auch ganze Schiffsladungen nach Alexandria

30) Hist. mon. c. 17; Preuschen S. 78 f.; Sozom. h. e. VI, 28. — Dieser Isidorus ist nicht identisch mit dem alexandrinischen Spitalpriester gleichen Namens, der zuerst Mönch in Nitria war (Hist. Laus. c. 1) und später als Presbyter von Alexandria in die origenistischen Streitigkeiten der nitrischen Mönche mitverwickelt wurde (Sozom. h. e. VIII, 12 u. 13; Socrat. h. e. VI, 9). Hieronymus hat sich jedenfalls versehen, wenn er in seinem Briefe ad Ctesiphontem behauptet, dass Rufinus den Origenisten Isidorus in seiner Mönchsgeschichte behandelt habe. Auf Grund dieser Notiz nahm *Rosweyd* (Migne, s. l. 21 col. 439 not. a) fälschlich an, dass der in der Hist. mon. c. 17 behandelte Mönchsvater Isidorus in der Thebais mit dem origenistisch gesinnten ehemaligen Mönche von Nitria gleichen Namens identisch wäre.

31) Hist. mon. c. 18; *Preuschen* S. 79; Sozom. h. e. VI, 28.

Digitized by Google

ab und wurden daselbst unter die Gefangenen und Dürftigen verteilt.

Der Bericht über die Mönche von Arsinoë schliesst mit der Bemerkung, dass auch bei Memphis und Babylon viele Mönchsansiedlungen von der Rufinschen Reisegesellschaft gefunden wurden. Dann wird auf Grund der Mitteilungen älterer Mönche aus dem Zeitalter der Christenverfolgungen ein Mönch der Thebais, Namens Apollonius[32]), erwähnt, der wegen seines gottseligen Wandels die Diakonatsweihe erhalten hatte und mit einigen Neubekehrten auf Befehl eines Statthalters von Alexandria im Meere ertränkt wurde. Die Rufinsche Reisegesellschaft besuchte die durch Gebetserhörungen berühmte Kapelle dieser Martyrer.

Am Schluss der Reiseroute in der Thebais wurde noch der Priester-Mönch Dioskuros besucht; er hatte ein Kloster mit etwa 100 Mönchen. Rufin rühmt die Hirtensorgfalt, mit welcher Dioskuros jeden Mönch, der mit einer Sünde befleckt war, von der hl. Communion fernhielt[33]).

Im äussersten Westen des Nildeltas, in der Umgegend von Alexandria, wohnten im 4. Jahrhundert etwa 2000 Mönche[34]); die Zellen derselben lagen am Mareotissee bis in die libysche Wüste hinein. Der bedeutendste unter diesen Mönchen war der Thebäer Dorotheus, der seit den ersten Decennien des 4. Jahrhunderts eine 5 Meilen von Alexandria gelegene Höhle bewohnte, während seine Schüler in seiner Nähe in Zellen wohnten. Seine tägliche Nahrung bestand nur aus 6 Unzen Brot und einigen Kräutern mit wenig Wasser. Während des ganzen Tages, selbst in der grössten Mittagshitze, sammelte er am Meeresstrande Steine und baute mit diesem Material Zellen für zukünftige Schüler. In der Nacht aber flocht er Stricke aus Palmblättern und blieb auch in dieser sitzenden, unbequemen Stellung, wenn ihn bei dieser Arbeit der Schlaf übermannte; auf einen regelrechten Schlaf mit ausgestreckten Gliedern verzichtete er. Diese Notizen besitzen wir von Palladius[35]), der auf Empfehlung des alexandrinischen Spitalverwalters Isidorus bei Dorotheus das Noviziat in der Mönchsascese durchmachen sollte, jedoch noch vor Ablauf des dritten Jahres aus Gesundheitsrücksichten diese Wüstenei verlassen musste.

Um dieselbe Zeit lebten viele und bedeutende Mönche in der

32) Hist. mon. c. 19; *Preuschen* S. 80 f.
33) Hist. mon. c. 20; *Preuschen* S. 82 f; Sozom. h. e. VI, 28.
34) Sozom. h. e. VI, 29.
35) Hist. Laus. c. 2. Vgl. auch Soz. l. c.

Digitized by Google

Wüste des mittleren Deltagebietes bei der Stadt Diolkus. Nach Cassian (Instit. coenob. V, 36), der diese Wüstenei selbst besucht hatte, gab es daselbst sowohl Mönche, die in Gemeinschaft lebten, als auch Anachoreten, welche nach hinlänglicher Erprobung im Kloster sich zuletzt in die Verborgenheit der Wüste zurückzogen. Rufin nennt als hervorragende Mönche von Diolkus den Priester Piammon, der im Besitze des Charismas der Geisterunterscheidung den Gewissenszustand der Mönche streng überwachte und Johannes, der die Heilungskraft besass und besonders in geistige Traurigkeit verfallene Mönche mit der Heiterkeit des Herzens zu erfüllen verstand. Nach Sozomenus (VI, 29) waren sie beide Vorsteher von Mönchen [36]).

In derselben Wüste, etwa 4 Stunden von Diolkus entfernt, lebte der Mönch Archebios, der einer edlen Familie entstammte und schon im Knabenalter ins Kloster gegangen war. Während der fünfzig Jahre, die er daselbst zubrachte, versagte er sich jeglichen Besuch der Angehörigen in der nahen Heimat; doch war er nicht pietätslos gegen seine Mutter; denn als diese nach dem plötzlichen Tode ihres Gatten wegen einer Schuld von 100 Silberlingen hart bedrängt wurde, bezahlte er mit seiner Hände Arbeit, die er mit Gutheissung seiner Obern verdreifachte, die ganze Schuld. Später verliess er gleich anderen Mönchen das Kloster und lebte als Einsiedler am Meeresstrande. Aus dieser Einsamkeit wurde er zuletzt herausgerissen und als Bischof der weiter östlich von Diolkus gelegenen Stadt Panephysis vorgesetzt [37]).

Cassianus, der den Archebius sowohl in der Mönchszelle wie auch später in der bischöflichen Residenz besuchte, erwähnt auch drei in der Nähe von Panephysis lebende Einsiedler, den hundertjährigen Chaeremon, den Nesteros und den Josephus, der einer angesehenen Familie der Stadt Thmuis angehörte und der egyptischen und griechischen Sprache mächtig war [38]).

---

36) Von Piammon redet Cassian in seiner Collatio XVIII; der in der XIX. Collatio erwähnte Johannes, welcher als einfacher Mönch eines örtlich nicht näher fixierten Klosters unter der Leitung eines Abtes Paulus erscheint, ist wohl aber schwerlich identisch mit dem obigen Johannes, wie dies *Zöckler* (Ascese und Mönchtum (1897) I S. 227) annimmt.

37) *Cassian*, Instit. coen. V, 36—38; Coll. 11, 2 f.

38) *Cassian*, Coll. 11, 3—17.

Digitized by Google

## *§ 12. Quellen zur Geschichte der Pachomianischen Klöster.*

Für die Kenntnis der Pachomianischen Cönobitenklöster in der Thebais sind wir nicht einzig auf die mageren Notizen des Palladius angewiesen, sondern es steht uns darüber ein reichhaltigeres Quellenmaterial zur Verfügung. Dazu gehören in erster Linie die Biographien des Pachomius und seiner Schüler; dieselben sind in verschiedenen Recensionen auf uns gekommen.

1) Die von Dionysius Exiguus zu Anfang des 6. Jahrhunderts nach einer griechischen Vorlage angefertigte lateinische Vita Pachomii[1]). (A).

2) Eine von Aloysius Lipomanius aufgefundene, dem griechischen Hagiographen Simeon Metaphrastes zugeschriebene Vita; die lateinische Uebersetzung derselben ist von Surius in seine Sammlung von Heiligenleben aufgenommen worden[2]). Der griechische Text findet sich in zwei Handschriften der Pariser Nationalbibliothek (cf. Cod Hag. graec. bib. nation. Paris., n. 881, 5 et n. 1453, 2). (B).

3) In derselben Bibliothek ist noch eine andere bisher unedierte griechische Vita Pachomii vorhanden (Ibid. n. 881, 4).

4) Die von den Bollandisten auf Grund einer vatikanischen, Florentiner und Mailänder Handschrift herausgegebene griechische Recension[3]) ist umfangreicher als die obigen und enthält ausser der Vita des hl. Pachomius noch die Lebensbilder seiner Schüler, besonders des Theodorus. (C).

5) Aus denselben Handschriften sind von den Bollandisten die Paralipomena de S. Pachomio et Theodoro geschöpft[4]); eine wörtliche Uebersetzung dieser griechischen Paralipomena ist die syrische Pachomiusvita[5]). (P).

Neuerdings sind noch von dem Pariser Professor Amélineau folgende koptische und arabische Recensionen einer Vita Pachomii und Theodori nebst französischer Uebersetzung veröffentlicht worden:

---

1) *Migne*, s. lat. t. 67 col. 227 seq.
2) De probatis Sanctorum Vitis, Colon. Agripp. 1579 p. 307—339.
3) Act. Sanct. Maii 1866 t. III pag. 22*—43* (griechischer Text), p. 295 bis 333 (lat. Uebersetzung).
4) Ibid. pag. 44*—53* (griech.), pag. 333—345 (lat. Uebers.).
5) *P. Bedjan*, Act. martyr. et sanctor. t. V p. 121—176.

Digitized by Google

1) Fragmente einer Vita Pachomii et Theodori im koptisch-sahidischen Dialekt[1]). (T).

2) Eine bis auf Anfang und Schluss vollständige Vita Pachomii et Theodori im koptisch-boheirischen Dialekt[2]). (M).

3) Die jüngste, nach Ansicht des Herausgebers etwa aus dem 13. Jahrhundert stammende arabische Vita Pachomii et Theodori[3]). ($A^r$).

Diese verschiedenen Recensionen enthalten trotz mannigfacher Differenzen so viele auffallende Berührungspunkte in inhaltlicher wie formeller Hinsicht, dass eine gegenseitige Abhängigkeit irgendwelcher Art von allen Kritikern angenommen wird. Der Streit dreht sich nur darum, ob der griechischen oder der koptisch-arabischen Quellengruppe die Priorität und der Vorzug zugestanden werden soll. Die Bollandisten, denen die koptisch-arabische Gruppe unbekannt war, halten die von ihnen herausgegebene griechische Recension der Vita Pachomii et Theodori für die ursprünglichste; dieser seien von denselben Pachomianischen Mönchen und Redaktoren die Paralipomena hinzugefügt worden; aus diesen beiden Vorlagen seien dann die Recensionen A und B geflossen, von denen die letztere im Verhältnis zur ersteren aliquanto verbis arctior, rebus amplior sei[4]). Amélineau[5]) dagegen glaubt, dass von Pachomianischen Mönchen, die des Griechischen und Koptischen mächtig waren, unter den Augen des Abtes Theodorus zu gleicher Zeit eine koptisch-sahidische und griechische Vita Pachomii herausgegeben worden sei; letztere sei ganz verloren gegangen; aus der ersteren, die wir nur fragmentarisch besitzen, seien die koptisch-boheirische, die arabische, sowie die uns bekannten griechischen Recensionen, jedoch ohne Abhängigkeit unter einander, hervorgegangen. Die treueste Wiedergabe des Originals soll die arabische Recension sein, während die Autoren der griechischen Recensionen das Original nach ihrem Geschmack umgemodelt und so den griechischen Mönchen mundgerecht gemacht hätten. Grützmacher hat sich in seiner Schrift über »Pachomius und das älteste Klosterleben« die Ansicht des Amélineau zu eigen gemacht und den koptisch-arabischen Quellen den Vorzug gegeben[6]); doch erklärten

1) Annales du Musée Guimet, Paris, Leroux 1889 Tome XVII p. 295—334; Mémoires de la mission archéologique française au Caire, Paris, Leroux IV, 2 f., p. 521—608.

2) Annales du Musée etc. p. 1—294.

3) Ibid. p. 335—711.

4) A. S. S. l. c. p. 287.

5) Annales du Musée etc., Introduction p. IX seq.

6) *Grützmacher*, Pachomius und das älteste Klosterleben, Freiburg i. B. (Mohr) 1896, S. 5 ff.

Digitized by Google

Achelis[1]) und Preuschen[2]) bei der Besprechung dieses Werkes, dass die kritischen Bemerkungen des Amélineau und Grützmacher über den Wert dieser verschiedenen Recensionen noch nicht als abschliessend gelten könnten. In der That leidet die Beweisführung Amélineaus an verschiedenen Mängeln, und selbst Grützmacher muss dessen Arbeitsmethode der Flüchtigkeit zeihen[3]). Hat doch Amélineau in seinem kritischen Exposé die Vita B ganz übersehen und das Urteil der Bollandisten über das Verhältnis von A zu B irrtümlich auf das von A zu C übertragen. Ferner supponiert er, a priori eingenommen für seine Funde, die koptische Vorlage einfach als die ursprüngliche Recension und beschränkt sich alsdann darauf, zu zeigen, in welcher Weise die Autoren von A und C mit der koptischen Vorlage verfahren oder sie umgemodelt hätten; es fehlt aber ein solider Beweis dafür, dass C nicht das Original sein könne. Der einzige Weg, auf dem man in dieser Sache zu einem probablen Resultate gelangen kann, ist eine genaue Prüfung und Vergleichung der einzelnen Pachomiusviten; diese Arbeit hat Ladeuze in seiner umfangreichen Dissertationsschrift[4]) geleistet und ist auf diesem Wege zu einem den Ausführungen des Amélineau und Grützmacher entgegengesetzten Resultate gelangt; darnach ist die griechische Recension C als die ursprünglichste und erste Vita Pachomii et Theodori anzusehen; das Urteil der Bollandisten über A und B präcisiert er dahin, dass B unter Beschränkung auf die Biographie des Pachomius aus C und P geflossen sei, während die Vita A als direkte Uebersetzung von B erscheint. Die koptisch-arabische Quellengruppe ist alsdann aus einer teils direkten, teils indirekten Benutzung der griechischen Recension C hervorgegangen, jedoch nicht frei von Willkürlichkeiten und Extravaganzen, die vom koptischen Geschmack diktiert sind.

Gewiss sind die von Ladeuze herangezogenen und von verschiedenen Gesichtspunkten hergenommenen Beweismomente nicht samt und sonders von gleicher Kraft; doch in ihrer Gesamtheit verleihen sie dem Hauptresultate eine grosse moralische Gewissheit. Von besonderer Bedeutung ist hierbei die Thatsache, dass die in den verschiedenen Recensionen sich vorfindenden Notizen und Quellenangaben mit dem Resultate in Einklang stehen, welches Ladeuze aus dem Vergleiche der Einzelberichte dieser Quellen gewonnen hat.

---

1) Theol. Litteraturzeitung 1896, S. 241.
2) Deutsche Litteraturzeitung 1896, S. 709.
3) *Grützmacher* a. a. O. S. 7 Anm. 1.
4) Étude sur le cénobitisme pakkômien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e, Louvain et Paris 1898.

Digitized by Google

Wir können nicht umhin auf den Quellenwert dieser verschiedenen Pachomiusviten näher einzugehen, weil dadurch einige für die Behandlung der Pachomianischen Mönchskreise wichtige Momente besser im voraus erledigt werden.

I. Die lateinische Vita A ist von Dionysius Exiguus zu Anfang des 6. Jahrhunderts nach einer griechischen Vorlage bearbeitet worden. Es fragt sich nun, ob diese griechische Vorlage eine von den uns bekannten griechischen Recensionen, B oder C und P[1]), sei.

Allen drei Recensionen sind nun folgende Eigentümlichkeiten gemeinsam:

Erstens findet sich an der Spitze von B wie C ein Eingang mit denselben Gedanken und derselben Gedankenfolge[2]). Der Vita A ist nur der zweite Teil des Einganges von B und C vorausgeschickt, deckt sich mit diesen inhaltlich, enthält gleich diesen der Reihe nach die Namen Antonius, Elias, Elisaeus, Joannes Baptista, Athanasius, Ammon und Theodorus sowie einen Schrifttext (Ps. 64) und eine Anspielung auf den Brief an die Römer (11, 25) und erscheint als eine ziemlich wörtliche Uebersetzung von B. Am Schluss des Einganges findet sich beim Uebergang zur Biographie des hl. Pachomius in allen drei Recensionen eine fast gleichlautende Phrase: A: ‘Idcirco autem pro gloria Christi, qui nos de tenebris vocavit ad lucem et pro utilitate eorum qui ista lecturi sunt, strictim conversationem eius (sc. Pachomii) quae fecerit a parvulo, refero, quia a tanta pertectione eius initia quoque ipsa non discrepant’, B: ‘Necesse est ad gloriam Dei, qui nos vocavit ex tenebris ad lucem suam admirabilem et ad utilitatem eorum qui legunt hanc narrationem a puero singulatim enarrare eius vitam; fine enim digna sunt eius prooemia in ipsa gentilitate’ und C: »Ἀναγκαῖον δὲ καὶ τοῦτον τὸν βίον ἐκ παιδόθεν διηγήσασθαι εἰς δόξαν Θεοῦ, τοῦ παντοχόθεν πάντας καλοῦντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς«.

2) Auch die Conclusio am Ende der Biographie des Pachomius ist in den beiden Viten A und B dieselbe: A: ‘Haec igitur nos ex multis eorum meritis descripsimus pauca, et ex magnis parva digessimus etc.’, B: ‘Haec vero nos ex pluribus pauca scripsimus et pro maximis eius factis et operibus minima, non ut laudem demus sanctis patribus, (nostrum enim honorem aut gloriam non appetunt; sufficit

1) Die Vita A enthält auch einige nur P eigentümliche Erzählungsstoffe.
2) Die boheirische und arabische Vita weisen in ihrem Eingange denselben Ideengang auf; doch bleiben sie ausser Betracht, da hier nur festgestellt werden soll, welche griechische Vorlage Dionysius benutzt hat. Der Eingang der sahidischen Vita ist unter den veröffentlichten Fragmenten nicht vorhanden.

Digitized by Google

enim eis aeterna laus, qua afficiuntur a Domino et angelis, et erit perfectior. Fulgebunt enim sicut sol, Christi lumine perfusi, qui semper eos glorificat, qui eum glorificant) sed ut nos quoque eos imitemur pro viribus, ex auditione inducti ad eorum imitationem, precibus et intercessionibus sanctorum prophetarum, apostolorum et martyrum, propter quos Dominus noster Christus glorificatur: Cui gloria et potentia in saecula saeculorum, Amen.' Die Vita C behandelt ausser der Biographie des hl. Pachomius noch die des Abtes Theodorus und gedenkt alsdann noch in wenigen Zeilen des Orsisius; darum ist das Fehlen der Conclusio erklärlich.

3) Endlich finden wir in allen drei Recensionen eine ziemlich übereinstimmmende Angabe über die bei der Abfassung der Vita Pachomii benutzte Quelle. In der Vita A heisst es[1]: 'Haec autem aliaque eius plurima a sanctis hominibus Dei, qui simul cum eo multo tempore sunt morati; quibus etiam vitae spiritualis exempla contulerat, post lectionem divinae legis ea quae ad aedificationem animarum pertinent diligenter exponens. Quae quia multa sunt et vires nostrae parvitatis excedunt, non omnia praesenti stilo perscripsimus. Non enim sumus idonei tanti viri merita eloquio pari depromere', in der Vita B[2]: 'Haec autem et multa alia nos cognovimus; ut qui ab antiquis patribus, qui longo tempore sunt cum eis versati, audierimus. Saepe enim quaedam eis exponebat post divinas lectiones ad aedificationem et eorum utilitatem. Quae quidem cum sint multa, non potuimus mandare litteris propter nostram imbecillitatem. Neque enim sumus idonei narrandis tot tantisque rebus praeclare gestis' und in der Vita C[3]: »Ταῦτα δὲ ἔγνωμεν παρὰ τῶν ἀρχαίων πατρῶν συναναστραφέντων αὐτῷ χρόνον ἱκανὸν· ἐξηγεῖτο γὰρ αὐτοῖς καὶ ταῦτα πολλάκις μετὰ τὰ εἰρημένα τῶν θείων γραφῶν, οὐκ ἂν δὲ δυνήμεθα ὧν ἠκούσαμεν τὸ πλεῖστον γράψαι, ἀλλ' ἀπὸ μέρους.« Dieser Passus, der in allen drei Recensionen an einer und derselben Stelle zwischen zwei identische Berichte eingeschaltet ist, wäre bei selbständiger Arbeit der Autoren ohne gegenseitige Benutzung unerklärlich, und selbstverständlich können nicht alle drei Viten auf einer unmittelbaren Benutzung der von den Zeitgenossen des Pachomius übermittelten Tradition beruhen; aber jeder, der die Gepflogenheiten jenes Zeitalters über das geistige Eigentumsrecht kennt, wird sich auch hüten anzunehmen, dass bei demjenigen der drei Autoren, welcher die Urquelle benützte, die Absicht bestanden hätte,

1) *Migne* s. lat. t. 67 col. 236.
2) *Surius* l. c. p. 310.
3) A. S. S. l. c. p. 23*.

Digitized by Google

durch die Aufnahme dieser Quellennotiz seine Mittelbarkeit zu verdecken.

Schon diese Berührungspunkte weisen auf eine gewisse Abhängigkeit der drei Recensionen unter einander hin. Hat nun dem Dionysius bei der Abfassung der Vita A die griechische Recension B oder C und P als Vorlage gedient? A enthält ganz dieselben Erzählungsstoffe aus dem Leben des hl. Pachomius wie B. Ein Vergleich der Vita A und B ergibt folgendes Schema:

A 1—37 entspricht B 1—40,
A 38—46 „ B 59—72,
A 47—51 „ B 79—84,
A 52—54 „ B 87—89.

Die übrigen Kapitel von B, nämlich 40—58, 73—78, 85—86, 90, fehlen in der Vita A, ein Beweis, dass wohl A aus B geflossen sein kann, nicht umgekehrt. Die Aneinanderreihung der Einzelberichte ist in beiden Viten auch da dieselbe, wo keine chronologische Folge vorliegt; auch die Uebereinstimmung im Ausdruck und Wortlaut ist so häufig, dass die Abhängigkeit der Vita A von B unverkennbar ist. Vergleichen wir dagegen die Vita A mit C und P, so ist allerdings wahr, dass die erstere keinen Bericht enthält, der nicht entweder in C oder in P zu finden wäre; es ist aber undenkbar, dass Dionysius bei diesem eklektischen Verfahren die Einzelberichte in derselben Reihenfolge wie B geordnet hätte. Die Erzählung der Vita A 52 über einen Mönch Zachaeus kann nur aus B 87 geschöpft sein, wo der Mönch den gleichen Namen trägt, während in P 36 derselbe Bericht auf einen Mönch Athenodorus bezogen wird [1]).

Aus alledem ergibt sich, dass die Vita A als eine kürzere Redaktion der Vita B zu betrachten ist; es bleibt nur noch übrig, einen Stein des Anstosses wegzuschaffen. A 21—22 teilt uns nämlich eine Mönchsregel mit, welche ein Engel dem hl. Pachomius auf einer Tafel übergeben haben soll, während die Vita B 12 nur die Uebermittelung der Tafel seitens des Engels an Pachomius erwähnt, ohne den Inhalt der darauf geschriebenen Regel anzugeben. Das ist das einzige Moment, welches Grützmacher gegen die Entlehnung der Vita A aus B vorbringen konnte [2]).

Woher hat nun A den Inhalt dieser Mönchsregel entnommen? Aus der Art und Weise, wie der Autor im Cap. 21—22 diese Regel mitteilt, ergibt sich, dass dieselbe ein aus einer anderen Quelle ent-

1) Vgl. den ausführlichen Nachweis für die Verwandtschaft zwischen A und B nebst Belegstellen bei *Ladeuze* a. a. O. S. 7 ff.
2) *Grützmacher* a. a. O. S. 8.

Digitized by Google

nommenes Einschiebsel ist. Er teilt sie nämlich nicht im 12. Kapitel mit, wo man sie erwarten sollte, sondern als hätte er den richtigen Zeitpunkt verpasst, schaltet er sie an einer späteren Stelle (cap. 21—22) mit den Worten ein: ‘*Acceperat enim dudum* tabulam in qua erant haec annotata etc.’ Woher stammt nun dieses Einschiebsel? Schon die Bollandisten[1]) haben bemerkt, dass der Inhalt der Regel in der Vita A sich fast vollständig mit dem 38. Kapitel der Historia Lausiaca des Palladius deckt. Uebrigens ist diese Mönchsregel nicht die einzige Entlehnung aus Palladius. A 28 heisst es über die Identität der Regel für die Männer- und Frauenklöster: ‘Exceptis enim melotis, quas feminae non habent, omnis institutionis earum forma monachis probabatur esse consimilis’[2]). Diese Stelle findet sich auch nicht in der Vita B, wohl aber fast wörtlich in der Historia Lausiaca[3]). Im selbigen Kapitel der Vita A steht ferner über das Begräbnis von Klosterfrauen eine Notiz, welche sich gleichfalls mehr an das 39. Kapitel der Historia Lausiaca, als an die Vita B 29 anlehnt.

Anlangend den Wert der Mönchsregel selbst, so ist jedenfalls auffallend, dass sich in den Recensionen C, P, T und M keine Spur davon findet. Wohl erzählen uns dieselben, dass Pachomius auf einen himmlischen Wink hin das Cönobitenleben inauguriert und seinen Mönchen gewisse Satzungen vorgeschrieben und dieselben bei grösserer Ausdehnung seines Klosterverbandes vervollständigt habe, aber die Thatsache, dass ein Engel dem Pachomius eine fertige Regel überreicht habe, ist ihnen völlig unbekannt. Die Engelsregel, von der die zeitgenössischen Pachomianer nichts wussten, ist also ein Produkt späterer Legendenbildung. Dagegen spricht nicht der Umstand, dass sich diese Engelsregel in der arabischen Vita (S. 366—369) findet; denn diese Vita, welche erst nach der arabischen Invasion in Egypten entstanden sein kann, hat die Engelsregel gleichfalls aus dem 38. Capitel der Historia Lausiaca entlehnt, wie sie auch das 39. und 40. Capitel derselben Mönchsgeschichte ziemlich getreu übersetzt hat[4]), und hat sich dadurch in Widerspruch gesetzt mit ihren anderweitigen Angaben, denen gemäss der hl. Pachomius die Regel für die Mönche auf Grund seiner Erfahrungen

1) A. S. S. l. c. p. 302.
2) Einige Zeilen weiter wiederholt der Autor der Vita A denselben Gedanken: ‘Una vero regula tam virorum quam feminarum hodieque perdurat, nisi quod feminae, ut diximus, melotis minime utuntur’.
3) Cap. 39.
4) Ar 377, 383—384.

Digitized by Google

und der hl. Schrift geschrieben und mit der Zeit noch vervollständigt hat.

Die in der Vita A mitgeteilte Engelsvision und Engelsregel geht also auf Palladius oder auf eine andere uns unbekannte Quelle zurück, aus welcher Palladius geschöpft hat. Jedenfalls ist sie jüngeren, legendarischen Ursprungs; denn die von allen Kritikern als ältere Quellen anerkannten Recensionen C, P, T und M wissen noch nichts davon.

Trotz der unbestreitbaren Abhängigkeit der Vita A von B schwebt aber immer noch ein Dunkel darüber, dass sich in der ersteren eine beträchtliche Anzahl von Capiteln der letzteren nicht finden[1]). Sollte etwa dem Autor der Vita A ein mangelhaftes Exemplar der Vita B als Vorlage gedient haben? Aber noch eine andere Erklärung ist möglich. Dionysius giebt am Schluss seiner Vita an, dass er aus einem umfangreicheren Material eine Auswahl getroffen habe. Dass der Autor der Vita A aber bei dieser Auswahl irgend eine greifbare Tendenz verfolgt habe, ist nicht ersichtlich; ist doch dabei auch die Gründung des Pachomianischen Hauptklosters Phebôou übergangen worden, wozu doch eher eine gewisse Oberflächlichkeit als Absicht den Grund abgeben konnte.

Indes Grützmacher stempelt die Vita A aus anderen Gründen zu einer ausgesprochenen Tendenzschrift[2]). Er macht dem Dionysius den Vorwurf, dass er »die von Pachomius berichteten Wunder weiter ausgemalt und ins Ungeheure gesteigert habe«. Als Beweis führt er nur eine Stelle an, in der es heisst, dass dem Pachomius beim Ueberschreiten des Nils sich stets ein Krokodil zur Verfügung gestellt und ihn mit der grössten Unterwürfigkeit hinübergetragen habe[3]). Dieses Faktum findet sich nun allerdings nicht in der Vita C; aber der dem Dionysius gemachte Vorwurf würde doch nur dem Autor der Vita B gelten; denn dort findet sich die fragliche Stelle[4]), und Dionysius hat seinen Bericht einfach daraus entlehnt. Uebrigens wird weiter unten (S. 130 Anm. 4) gezeigt werden, dass diese Stelle in der Vita B wahrscheinlich auf einer falschen Deutung eines schwierigen

1) Siehe oben S. 124.

2) *Grützmacher* a. a. O. S. 10 ff.

3) A 19: 'Nec non crocodili, si quando necessitas fluvium transire compelleret, eum summa cum subiectione portabant, exponentes eum ad locum, quocunque praecepisset.'

4) B 20: Crocodilis quoque saepe utebatur ad fluvium transmittendum, qui transvehebant eum quam celerrime. — Diese Erzählung soll sich nach *Grützmacher* (S. 11 Anm. 1) auch in der arabischen Vita (S. 363) finden; doch hat die in der letzteren angeführte Episode mit dem obigen Bericht gar nichts zu schaffen.

Digitized by Google

Textes der Vita C beruht. Weiter wird in der Vita A erzählt, dass eine Frau durch Berührung der Cuculla des Pachomius vom Blutfluss geheilt worden sei; der nun folgende Zusatz, ein Presbyter Dionysius habe die Frau nach der Heilung gesegnet, findet sich allerdings nicht in der Vita C; aber die Sucht nach einer Tendenz, als habe der Autor der Vita A durch diesen Zusatz »im Sinne seiner Zeit die Heilung durch einen Kleriker offiziell anerkennen und beglaubigen lassen«, ist hier nicht am Platz. In der lateinischen Uebersetzung der Vita B 36 lautet nämlich die analoge Stelle so: 'Ipse (Pachomius) autem intellecta arte Dionysii benedixit mulieri et rursus rediit in suum monasterium'. Offenbar hat nun der Autor der Vita A in der griechischen Vorlage aus Flüchtigkeit Διονύσιος statt Διονυσίου gelesen und dann fälschlich übersetzt: 'Tunc sanctus vir Dionysius factum sentiens benedixit mulieri et protinus ad sua repedavit'. »Charakteristisch«, erklärt ferner Grützmacher, »ist auch die Auslassung einer Erzählung der Vita, in der Pachomius einem kranken Mönch entgegen der Sitte Fleisch zu geben befiehlt[1]). Da man zur Zeit des Dionysius in den Klöstern den Fleischgenuss verpönte oder doch möglichst einzuschränken suchte, wagte Dionysius nicht, seinen Mönchen von dem freimütigen Handeln des sich kühn über seine eigene Regel hinwegsetzenden Klosterstifters zu berichten. Von dem engherzigen Standpunkt seiner Zeit erschien das Handeln des Pachomius als frevelhafte Latitude.« Die Auslassung ist aber leicht erklärlich, da dieser Bericht auch in der griechischen Vita B fehlt, nach welcher Dionysius seine lateinische Uebersetzung des Lebens des hl. Pachomius angefertigt hat. Uebrigens fehlt zu der Annahme, dass bei der Auslassung dieses Passus eine Tendenz vorgelegen habe, jeder reale Hintergrund, da zur Zeit des Dionysius im Abendlande die Regeln des Pachomius und Basilius, welche den Fleischgenuss nicht im strengsten Sinne verbieten, weit verbreitet waren. Endlich soll Dionysius nach Grützmacher aus dogmatischen Gründen sogar Namen geändert haben. »Einen Bischof, der mit Pachomius zusammenkommt und in der ursprünglichen Vita den Namen Arius führt, nennt er Varus, weil es ihm anstössig erschien, dass der berühmte Klostergründer mit einem Bischof, der den Namen des berüchtigten Ketzers trug, verkehrt haben sollte.« Ja sogar die Epitheta, welche in der Vita A sowie in den der Zeit nach früheren Viten B, C, T dem betreffenden Bischof beigelegt werden, sollen »in charakteristischer Weise die zunehmende Aengstlichkeit der Kirche im Verhalten zu den Häretikern wiederspiegeln.« Bei einem Vergleich

1) Diese Erzählung findet sich in der Vita C no. 34 (A. S. S. l. c. p. 29*).

Digitized by Google

der betreffenden Texte unter einander ist aber schwer herauszufinden, dass der eine von ihnen prononcierter oder orthodoxer klingen soll als der andere [1]).

Was die Namensänderung in der Vita A betrifft, so ist sie ganz unschuldiger Natur, wie es Ladeuze durch folgende Conjektur plausibel macht [2]): »Tous les documents (C 51, B 62, T 536, A$^r$ 569) relèvent en effet en termes exprès l'orthodoxie de cet évêque. D'ailleurs, après ce qu' il en a dit au n. 27, l'auteur de A n'avait plus à craindre qu'on prît le saint pour un ami d'Arius. Pourquoi donc A a-t-il fait de changement qu'on lui reproche? On ne saurait l'explication que par sa dépendance vis-à-vis de B. C 51 porte: Ἐπίσκοπός τις δὲ τῆς πόλεως Πάνος, Ἄρειος μὲν λεγόμενος. Notez la juxtaposition de Πάνος et de Ἄρειος. B a certainement mis Πάνος au génitif, en apposition avec πόλεως et a écrit d'un trait Πανουαρεῖος. La preuve palpable s'en trouve dans la traduction de Hervet: »civitatis episcopus, nomine Panuarius«. L'auteur de A (ou peut-être Denys lui-même) aura lu, comme Hervet, Πανουαρειος en un seul mot. Ne reconnaissant pas ce nom et remarquant d'autre part que la ville de l'évêque en question n'était plus désignée, il aura cru retrouver dans Παν le nom grec bien connu de la ville d'Akhmîm. Restait ainsi ουαρειος que Denys a traduit par un nom latin également bien connu, Varus. L'objection de M. Grützmacher devient une nouvelle preuve de la thèse défendue plus haut sur la dépendance de A vis-à-vis de B«.

Die Gründe, welche dafür vorgebracht werden, dass der Autor der Vita A aus dogmatischen und ähnlichen Rücksichten den Stoff der griechischen Vorlage umgeändert habe, sind also nicht stichhaltig. Wohl aber bleibt es wahr, dass derselbe nicht sehr geschickt den Auszug angefertigt hat, so dass sich daraus ein erschöpfendes Gesamtbild der Pachomianischen Klosterstiftungen nicht gewinnen lässt.

II. Welches Verhältnis besteht zwischen B und C oder vielmehr C + P? Im Anschluss daran soll der Quellenwert der Vita C erörtert werden. Eine schon oben S. 123 erwähnte, den beiden Viten B und C gemeinsame Notiz geht dahin, dass die von

---

1) A 39: 'Eodem tempore Panos civitatis episcopus, Varus nomine, per omnia venerabilis ac Deo deditus, rectaeque fidei ferventissimus amator existens'. B 62: 'Sed cum hanc pulchram in Christo vivendi rationem intellexisset etiam civitatis episcopus, nomine Panuarius, in omnibus alioqui vir bonus et rectae fidei amator vehemens'. C. 51 (A. S. S. p. 33*): »Ἐπίσκοπός τις δὲ τῆς πόλεως Πάνος, Ἀρεῖος μὲν λεγόμενος, ὀρθόδοξος δὲ τῇ πίστει καὶ ἀσκητὴς καὶ ὑπερέτης χριστοῦ«. A$^r$ p. 569: 'Un évêque dévot, orthodoxe, de la ville Eschmin, nommé Airios'.

2) *Ladeuze* a. a. O. S. 107 Note 1.

Digitized by Google

ihnen dargebotene Biographie des hl. Pachomius sich auf Mitteilungen von Mönchen stützt, die den Klosterstifter selbst gekannt und mit ihm zusammengelebt haben. In beiden Viten findet sich noch eine andere Notiz, in welcher Mönche und Zeitgenossen des hl. Pachomius als Gewährsmänner bezeichnet werden. C 31 fügt nämlich einem Bericht über das innere Gebetsleben des Heiligen folgendes hinzu: »Ἐὰν δέ τις ἀναγιγνώσκων τοὺς ἑκαστότε λόγους τῆς προσευχῆς αὐτοῦ ἀκούων εἴπῃ, πόθεν ἡμῖν τοῖς συγγραφαμένοις τούτων ἡ γνῶσις περιῆλθε; μνημονεύσῃ πρῶτον μὲν, ὅτι εἰρημένον ἐστίν, ὅτι παρὰ πατέρων ἀρχαίων ἠκούσαμεν ταῦτα μετὰ ἀκριβείας ἐξετάσαντες· Καὶ αὐτὸς ὁ Ἅγιος, καθήμενος ἐξηγήσασθαί τι τῶν ἀνηκόντων ἐστὶ δ᾽ὅτι καὶ ἕως τοῦ λογισμοῦ αὐτοῦ ἐφανέρου αὐτοῖς καὶ τὸ πῶς δεῖ εὔξασθαι περὶ ἑκαστοῦ αἰτήματος, ἀφθόρως διδάσκων.« In der Vita B steht eine fast gleiche Bemerkung, doch nicht im Anschluss an den Bericht über das Gebet im Kapitel 40, sondern erst am Ende der ganzen Biographie, so dass der Verfasser gezwungen war, dieser Einschaltung eine zweite Conclusio anzufügen. Diese Quellennotiz in B 40 lautet: ‘Rogo autem eos, qui haec legunt, ut fidem habeant huic narrationi. Si quis vero ex iis, qui legent, de eius quae dicuntur eius precibus, accurate interroget dicens: Undenam vobis scriptoribus fuit harum rerum cognitio? recordetur eorum, quae a nobis dicta sunt superius, quod ea ex sanctis patribus cognovimus, cum accurate examinavissemus. Ipse enim beatus Pachomius saepe narrans fratribus ea, quae pertinent ad eorum utilitatem, eis quoque suas aperuit cogitationes et abunde docuit, quemadmodum pro unaquaque petitione orare oporteat’. Die Uebereinstimmung der beiden Notizen ist auffallend. Haben nun die Autoren der beiden Viten eine gemeinsame Quelle benutzt oder welche von beiden Viten hat der anderen als Vorlage gedient? Es ist schon a priori nicht wahrscheinlich, dass die Vita C aus B geflossen sei, da die letztere sich nur auf die Biographie des hl. Pachomius beschränkt, während die erstere die Geschichte der Pachomianischen Klöster bis zum Tode Theodors fortführt. Was die Reihenfolge der Thatsachen anlangt, so entspricht B 1—43 den Capiteln 1—35 (Anfang und Mitte) der Vita C; alsdann schaltet B den Bericht der Recension P 28—31 ein; der Rest der Recension B besteht teils aus C, teils aus P, jedoch so, dass die der Recension P eigentümlichen Erzählungsstoffe gewöhnlich in die Vita B aufgenommen sind[1]). Diese Uebereinstimmung dadurch zu erklären, dass die beiden Viten B und C + P aus den uns be-

1) *Ladeuze* a. a. O. S. 16 Note 2.



Digitized by Google

kannten koptischen Quellen geschöpft haben, ist nicht angängig; denn B enthält keinen Erzählungsstoff, der bloss den koptischen Viten eigentümlich ist; sodann bestehen gewisse Differenzen in den Erzählungsstoffen der Viten C und P einerseits und den koptisch-arabischen Recensionen andererseits; bei dergleichen Berichten steht B stets auf Seiten der Recensionen C und P[1]). Nicht bloss inhaltlich deckt sich B mit den entsprechenden Berichten von C und P; sondern die Uebereinstimmung geht sogar häufig bis auf den Wortlaut[2]). Eine von Ladeuze angestellte Vergleichung ergiebt, dass in der Vita B fast kein Erzählungsstoff vorhanden ist, der sich nicht auch in den Recensionen C und P finden liesse. Bezüglich einiger nur der Vita B eigentümlichen kleineren Berichte glaubt Ladeuze[3]), dass sich dieselben als subjektive Zuthaten des Autors erklären liessen. Anders ist dagegen zu urteilen über B 12: 'Protinus ergo illi (Pachomio) apparet Angelus et dat ei tabulam, in qua scripta erat tota vitae constitutio eorum, qui erant ad ipsum venturi' und B 24: 'Et unusquisque convenienter regulae, quae sibi data fuerat. Non eadem autem hora cibum sumebant; sed unusquisque se exercebat congruenter operi et abstinentiae'.

Diese beiden Bemerkungen sind den Recensionen C und P durchaus fremd und sind entweder aus der Historia Lausiaca (c. 38) oder einer ähnlichen Quelle entlehnt. Damit charakterisiert sich die Vita B als eine erst in späterer Zeit entstandene Ueberarbeitung der Pachomiusbiographie. Zwischen der Abfassung der Vita B und dem Tode des Pachomius muss überhaupt ein beträchtlicher Zeitraum liegen; die beiläufigen Bemerkungen B 12: 'Ex qua ab eo accepta *in hodiernum diem* vitam instituunt Tabennesiotae' und B. 29: 'Quando autem consummatur soror, *usque ad hodiernum diem* congregantur fratres etc.' weisen darauf hin[4]).

---

1) *Ladeuze* a. a. O. S. 21.
2) Ebendas. S. 16—20.
3) B 16 (Schluss), 20 (Anfang), 33 (Schluss), 34 (Anfang und Schluss). Vgl. *Ladeuze* a. a. O. S. 16 Note 1.
4) Der Bericht der Vita B. 20: 'Crocodilis quoque saepe utebatur ad fluvium transmittendum, qui transvehebant eum quam celerrime' findet sich nicht in der Vita C; doch findet sich an einer entsprechenden Stelle der letzteren Vita (Cap. 14) folgender Text: »Καὶ πρὸ τοῦ αὐτὸν τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχειν παρὰ Κυρίου τοιαύτην ἐδόκει τελείαν πίστιν ἔχειν τὸ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων φανερῶς καὶ διαμεῖναι τὸν Νεῖλον ἐν ὕδασιν καὶ θηρία ἀφόβως καὶ τολμηρῶς καὶ μὴ βλάπτεσθαι ὑπ'αὐτῶν«. Dieser Text ist verderbt und dunkel; statt τὸ πατεῖν ist wohl ὥστε πατεῖν zu lesen; auch διαμεῖναι gibt an dieser Stelle keinen richtigen Sinn; vielleicht ist dafür διαβῆναι zu substituieren. Der Sinn ist also etwa folgender: Bevor Pachomius eine vollkommene Erkenntnis hatte, schien es ihm, als ob er einen solchen Glauben hätte, dass er über Schlangen und Skorpionen schreiten könnte u. s. w., d. h.: Als Anfänger in der Ascese glaubte er, das

Digitized by Google

B muss mithin als eine spätere Redaktion der Pachomiusvita angesehen und wegen der frappanten Verwandtschaft mit C und P aus diesen entlehnt sein. Die Vita C ist aber nachweislich die erste Biographie des hl. Pachomius. C 62 heisst es nämlich: »Ταῦτα δὲ γράψαμεν ἡμεῖς, οὐ μέν γε, ὡς προείρηται, κατελάβομεν αὐτὸν ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τοὺς μετ' αὐτὸν εἴδομεν χρόνον τοιούτους ὄντας, οἵτινες τὸ κατὰ μέρος τούτων διηγήσαντο ἡμῖν εἰδῶτες αὐτὰ ἀκριβῶς. Ἐὰν δὲ εἴπῃ τις· Διὰ τί οὐκ ἔγραψαν ἐκεῖνοι τὸν βίον αὐτοῦ; Λέγωμεν καὶ ἡμεῖς ὅτι οὐκ ἠκούσαμεν αὐτῶν λεγόντων πολλάκις περὶ τοῦ γράψαι, καίτοι γε τοιούτων συνετῶν ὄντων, ὡς ὁ πατὴρ αὐτῶν· ἀλλὰ τάχα οὔπω καιρὸς ἦν· ὅτε δὲ ἴδομεν ὅτι χρεία ἐστιν, ἵνα μὴ τέλεον ἐπιλαθώμεθα ὧν ἠκούσαμεν περὶ τοῦ τελείου μονάζοντος πατρὸς ἡμῶν, μετὰ τοὺς ἁγίους πάντας ἐγράψαμεν ὀλίγα ἐκ πολλῶν· οὐχ ἵνα ἐπαινέσωμεν αὐτὸν· οὐ γὰρ βούλεται τῶν ἀνθρώπων ἔπαινον· ἐκεῖ γάρ ἐστιν μετὰ τῶν πατρῶν αὐτοῦ, ὅπου ὁ ἔπαινος ὁ ἀληθινός.« Die Mönche oder die Redaktoren der Vita C erklären also, sie hätten zwar den hl. Pachomius nicht selbst gekannt, aber Mönche, welche ihn kannten und ihn überlebten, hätten ihnen seinen Lebenslauf mitgeteilt. Auf die Frage, warum jene Mönche nicht selbst das Leben des Heiligen aufgezeichnet hätten, antworten sie, sie hätten dieselben nicht oft darüber reden hören, obwohl sie recht verständige Leute waren wie ihr geistlicher Vater. »Es war wohl eben nicht an der Zeit, an ein solches Werk heranzugehen«, erklären sie zu deren Entschuldigung; doch sie hätten gesehen, dass eine solche Aufzeichnung nötig sei, und sie hätten weniges von dem Vielen aufgeschrieben, nicht um Pachomius zu loben, sondern damit seine Thaten der Vergessenheit entrissen würden. — Uebrigens waren die Verfasser der Vita C nicht einzig und allein auf diese mündlichen Aussagen angewiesen; sie erklären nämlich in dem folgenden Capitel 63, sie hätten Aufzeichnungen der Reden, die Pachomius an seine Mönche zu halten pflegte, benutzen können; desgleichen hätten sie die Mönchsregeln des Pachomius und dessen Briefe an verschiedene Klöster zur Verfügung gehabt und nach dem Vorgang des hl. Athanasius, der die Vita des hl. Antonius angefertigt, eine gleiche Arbeit über den hl. Pachomius geliefert.

---

Wesen der Heiligkeit bestehe in Wunderthaten. Der Verfasser der Vita B hat wohl diese dunkle Stelle missverstanden, bei den Worten ἐν ὕδασιν καὶ θηρία an Krokodile gedacht und die obige Uebersetzung geliefert. Auch die Uebersetzung des Textes von C 14 bei den Bollandisten: 'Antequam autem perfectam divinarum rerum notitiam acquireret, tantam a Deo fidem *adeptus est* Pachomius, ut palam serpentes calcaret et scorpiones, ut exudantem Nilum ferasque sine metu et fidenter expectaret, nihil nocumenti ab illis accipiens' ist nicht als richtig anzusehen.



Digitized by Google

Allerdings könnte man auf die Bemerkung dieser Mönche, welche ihre Vita als die erste Biographie des hl. Pachomius erklären, nicht viel Gewicht legen; eine solche Quellennotiz hätte in jenem Zeitalter sehr leicht aus einer anderen Vorlage herübergenommen sein können; aber dieser Passus über die Entstehungsgeschichte der Vita ist nur der Recension C eigentümlich und findet sich weder in den arabischen noch in den koptischen Viten. Der Autor der Vita B hat wohl die Notiz aus C herübergenommen, dass die von ihm dargebotene Vita des hl. Pachomius auf Mitteilungen von Mönchen und Zeitgenossen desselben beruhe, aber die Notiz, dergemäss sich die Vita C als die Originalbiographie ausgiebt, hat er sich gescheut abzuschreiben.

Zwar sind nachweislich die ersten Werke über das egyptische Mönchtum nicht im koptischen Idiom erschienen; die Vita Antonii des hl. Athanasius und die Vita s. Pauli eremitae des hl. Hieronymus[1]) waren nicht nach koptischen Vorlagen verfasst; immerhin könnte es aber auffallend erscheinen, dass die Vita Pachomii zuerst in griechischer Sprache geschrieben wurde, da sie doch Erbauungszwecken diente und die meisten Mönche des Pachomianischen Klosterverbandes nur des Koptischen mächtig waren. Allein die beiden koptischen Viten enthalten eine Notiz, welche die Thatsache einer griechischen Originalbiographie des hl. Pachomius bestätigen[2]). Darnach hat Theodor, der Schüler des hl. Pachomius und Coadjutor dessen zweiten Nachfolgers Orsisius, öfters den Mönchen das Leben des hl. Klosterstifters in seinen Vorträgen dargelegt und wiederholt zur Abfassung seiner Biographie gemahnt; doch die Zuhörer meinten, den Heiligen auf diese Weise zu ehren hiesse das Fleisch verherrlichen, und sie blieben bei ihrer Auffassung, trotzdem Theodor sie mit allerlei Argumenten aus der hl. Schrift zu widerlegen suchte. Auf diese Notiz folgt in der boheirischen Vita ein längerer Bericht über die vielen Sorgen, welche sich Theodor um die Zucht und Organisation des Klosterverbandes machte, und hierauf heisst es weiter[3]): »Et quand les frères qui lui servaient d'interprètes pour traduire ses paroles en grec à ceux qui ne savaient pas l'égyptien, parceque c'étaient

1) Die von *Amélineau* (Histoire des monastères de la basse Égypte, Annales du musée Guimet, Tome XXV^e, Paris (Leroux) 1894) herausgegebene koptische Vita des Ureremiten Paulus verrät sich deutlich als Uebersetzung der gleichen Vita des hl. Hieronymus. Vgl. Deutsche Litteraturzeitung 1896 S. 354 f.

2) *Amélineau*, Annales du musée Guimet, Tome XVII p. 299—303 enthält den nur unvollständig erhaltenen Bericht der sahidischen Vita hierüber; vollständig ist dagegen der entsprechende Text der boheirischen Vita (Amélineau l. c. p. 249—259).

3) *Amélineau* l. c. p. 258—259.

Digitized by Google

des étrangers ou des hommes de Rakoti, l'eurent entendu parler une foule de fois des pratiques de notre père Pakhôme, ils s'adonnèrent de tout leur coeur à ce qu'il avait dit à son sujet avec certitude: ils l'écrivirent, parcequ' après avoir fini de leur en parler et de le glorifier en toutes ses souffrances, notre père Théodore avait dit aux frères en soupirant: Remarquez bien les paroles que je vous dis: car certes il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire«. Die wiederholten Mahnungen des Theodorus an die koptischen Mönche behufs Abfassung einer Vita Pachomii waren also vergeblich; denn er ruft schliesslich seufzend aus: »Achtet wohl auf das, was ich euch sagte; denn es wird sicherlich eine Zeit kommen, wo ihr niemanden finden werdet, der es euch sagen kann.« Erst die Mönche, welche den nur griechisch sprechenden Mitbrüdern als Dolmetscher dienten, nahmen sich die Mahnung Theodors zu Herzen und schrieben eine Vita Pachomii. Wer waren nun diese Dolmetscher? Ein Dolmetscher wird uns C 60, M 147, 150, $A^r$ 473—476 mit Namen genannt; es war dies ein gewisser Theodor aus Alexandria (Rakoti), der eine höhere Bildung besass, das Koptische erlernte und unter Pachomius und dessen Nachfolgern als Dolmetscher der Vorträge der Klosteroberen fungierte; ihm wurde auch das Vorsteheramt über das Haus übertragen, in welchem Griechen (Männer von Rakoti (d. i. Alexandriner) und andere Ausländer sich befanden, von denen in dem obigen Texte die Rede ist. Nichts ist natürlicher, als dass ausser diesem Theodor auch andere ihm unterstellte Mönche die auch zum Teil eine höhere Bildung hatten[1]), die koptische Sprache erlernten, um den Verkehr mit den koptisch redenden Oberen des Pachomianischen Klosterverbandes zu vermitteln. Da nun nach Angabe der koptischen Viten die erste Vita Pachomii aus diesem Mönchskreise hervorging, so ist die Abfassung dieser Vita in griechischer Sprache sehr wahrscheinlich. Bei diesen Mönchen lagen nicht die gleichen Bedenken vor wie bei den koptischen Mitbrüdern. Den Anfang einer solchen Hagiographie hat ja Athanasius gemacht und damit ein Beispiel zur Nachahmung gegeben.

Amélineau[2]) will allerdings aus dem obigen Text der koptischen Vita herauslesen, dass jene Dolmetscher zu gleicher Zeit eine koptische und eine griechische Vita verfasst kätten; die koptische Vita sei identisch mit der uns fragmentarisch bekannten sahidischen Vita. Da aber die griechische Vita C in Vergleich zu der sahidischen be-

1) *Amélineau* l. c. p. 628.
2) L. c. p. XXV seq.

Digitized by Google

deutende Divergenzen aufweist, so hält er dafür, dass jene erste griechische Vita verloren gegangen sei und dass die Vita C eine spätere Ummodlung der ursprünglichen koptisch-griechischen Viten sei. Dieser Auffassung gegenüber muss nun betont werden, dass die Redaktoren der sahidischen sowie der boheirischen Vita wohl die Dolmetscher als die ersten Biographen des hl. Pachomius bezeichnen, aber sich mit ihnen durchaus nicht für identisch erklären; sie sprechen von jenen Dolmetschern in der dritten Person Pluralis wie von fremden Schriftstellern[1]), während sie doch an einer anderen Stelle, wo sie von sich selbst reden, sich nicht scheuen, die erste Person Pluralis anzuwenden[2]). Also bietet der obige Text der koptischen Vita keine sichere Handhabe für die Auffassung des Amélineau. Sodann stellt sich der Pariser Gelehrte in schroffen Widerspruch zu der Angabe der Verfasser der Vita C, der gemäss ihre Vita die erste Pachomiusbiographie sein soll; er sucht darum den Text von C 63 durch folgende Interpretation abzuschwächen[3]): »Que devint alors l'affirmation de l'auteur grec disant que les moines n'avaient pas encore écrit la vie de Pakhôme? Il est évident (?) qu'il faut la rejeter complètement. Mais comme ce traitement serait un manque d'égards complet pour un si saint auteur, il me semble qu'il y a une autre manière d'expliquer les paroles que j'ai citées. Je considère ses paroles comme un écho des objections faites à Théodore par ses moines et j'y vois, non pas une réflexion propre à un auteur individuel, mais une analyse et un souvenir de toutes les discussions qui eurent lieu à Phbôou sur se sujet. Quoiqu'il en soit, à moins d'admettre qu'un moine grec, voyageur en son loisir, ait le premier écrit la vie de Pakhôme moins quinze ans après sa mort, il faut s'en tenir à la conclusion que je viens d'émettre, à savoir que la vie de Pakhôme fut écrite tout abord à Phbôou, et que sans aucun doute elle servit aux auteurs grecs pour leurs ouvrages respectifs.«

Es mag nun Amélineau damit Recht haben, dass der Text von C 63 die Opposition der koptischen Mönche gegen die Abfassung einer Biographie des hl. Pachomius wiederspiegeln soll, aber damit lässt sich doch die Thatsache nicht vertuschen, dass sich die Vita C an dieser Stelle als die erste Pachomiusbiographie ausgiebt. Entspräche diese Angabe nicht der Wahrheit, so hätten sich die Verfasser der Vita C einer offenbaren Lüge schuldig gemacht. Hätten

1) 'Et quand les frères interprètes l'eurent entendu . . . ils écrivirent etc.' (Amélineau l. c. p. 258 seq., 302 seq.

2) *Amélineau* l. c. p. 2.

3) *Amélineau* l. c. p. XXV.

Digitized by Google

sie aber in einer für Pachomianische Mönchskreise geschriebenen Vita eine solche wahrheitswidrige Angabe mit Aussicht auf Erfolg zu schreiben wagen können? Dass sie alsbald als Lügner entlarvt worden wären, leuchtet ein [1]).

Es sind also keine stichhaltigen Gründe vorhanden, die Autoren der Vita C der Unwahrhaftigkeit zu beschuldigen, wenn sie sich als die ersten Biographen der Vita Pachomii bezeichnen; doch existierte bereits vor ihrer Arbeit eine koptische Apophthegmenlitteratur über Pachomius, welche ihnen zur Benutzung vorlag.

Wann die Vita C verfasst worden ist, lässt sich aus den beiläufigen Daten in derselben bestimmen. Sie erzählt den Tod des Abtes Theodor und berührt noch das Wiedereintreten des Orsisius in die Leitung des Pachomianischen Klosterverbandes mit einigen Zeilen. Da der Tod des Abtes Theodor nach einigen [2]) in das Jahr 368, nach anderen [3]) in das Jahr 363 fällt, so wäre damit der terminus a quo ungefähr angedeutet; doch muss man zu diesem Datum mindestens 5 bez. 10 Jahre hinzufügen, da in dem Text C 60 der — im Jahre 373 erfolgte — Tod des hl. Athanasius, des Patriarchen von Alexandria, supponiert wird [4]). Da nun Pachomius im 5. Decennium des 4. Jahrhunderts gestorben ist [5]), so ist die Vita C ungefähr 20—30 Jahre nach seinem Tode geschrieben worden.

---

1) *Butler* O. S. B. hat in seiner kritischen Abhandlung »The Lausiac history of Palladius« (s. Textes and studies. Contributions to biblical and patristic litterature, ed. by J. Armitage Robinson VI, n. 1. London, C. J. Clay and Sons, 1898) gleichfalls den Beweis erbracht, dass die Hypothese Amélineaus von der koptischen Quelle für die Geschichte des oberegyptischen Mönchtums nichtig ist.

2) Nach den Bollandisten, nach *Amélineau*, *Grützmacher*, *Ladeuze*.

3) Nach *Krüger* (Theol. Litteraturzeitung 1890, Sp. 622) und *Achelis* (Ebendas. 1896, Sp. 242 f.).

4) An dieser Stelle wird ein gewisser Lektor Theodor aus Alexandria, der bei den Pachomianern Mönch wurde, mit folgenden Worten gerühmt: »περὶ δὲ ὀρθοδοξίας φανερός ἐστιν, καθ'ὅτι ἐγγὺς ἦν τῆς ἀλλομένης πηγῆς εἰς ζωὴν αἰώνιον, ποτιζόμενος εἰς καρποφορίαν, λέγομεν δὲ τὸν ἀρχιεπίσκοπον, οὐ μόνον τὸν τότε ἁγιώτατον Ἀθανάσιον (ἀλλ' οὐ καθήμενος ἀεὶ ἐπὶ τοῦ ἀρχιερατικοῦ θρόνου, οὐκ αὐτὸς κάθηται) ἀλλ' ὁ λέγων, ἐπὶ δύο καὶ ἐπὶ τριῶν συνηγμένων ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, ἐν μέσῳ αὐτῶν εἶναι, ὁ χριστὸς ὁ Ἰησοῦς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ τῆς Ἐκκλησίας θεμέλιος κ. τ. λ.« Die Bollandisten (A. S. S. p. 287) haben aus den Worten τὸν τότε ἀρχιεπίσκοπον mit Recht gefolgert, dass zu der Zeit der Abfassung der Vita der hl. Athanasius schon gestorben sein musste, denn im anderen Falle würde der griechische Sprachgebrauch τὸν αὐτίκα oder νῦν ἀρχιεπίσκοπον erfordern. Man kann darum Ladeuze (a. a. O. S. 75 f.) nicht beistimmen, wenn er auf Grund dieser Stelle die Vita C noch zu Lebzeiten des hl. Athanasius verfasst sein lässt. Die Antithese »ἀλλ'οὐκ καθήμενος ἀεὶ ἐπὶ τοῦ ἀρχιερατικοῦ θρόνου, οὐκ αὐτὸς κάθηται« spricht nicht zu Gunsten seiner Ansicht, da hierin nicht bloss vom hl. Athanasius, sondern allgemein von jedem zeitweiligen Bischof im Gegensatz zu dem immerwährenden Fels der Kirche, d. i. Christus, die Rede ist.

5) Nach *Achelis* im Jahre 340, nach *Grützmacher* und *Krüger* 345, nach *Ladeuze* 346, nach *Amélineau* 348 und nach den *Bollandisten* 349.

Digitized by Google

III. Auf die Vita C folgen in den Handschriften die Paralipomena de ss. Pachomio et Theodoro.

Die Quelle der Paralipomena giebt uns die ambrosianische Handschrift durch die Ueberschrift »vita ex Asceticis de iisdem capita XIV« an[1]); damit stimmt auch die fast wörtliche syrische Uebersetzung der Paralipomena, welche die Unterschrift trägt[2]): »Zu Ende ist die Geschichte des Pachomianischen Klosters, welche griechisch Ascetion[3]) genannt ist.« Die Paralipomena sind also aus einem Asceticum Pachomii, das der Apophthegmenlitteratur entspricht, geflossen, d. h. ein Mönch, der die Vita C vorfand oder abschrieb, fügte noch am Schluss einige Erzählungsstoffe über Pachomius und Theodorus aus den Ascetica hinzu. Seine Absicht war die Vita C zu ergänzen[4]); doch ging er dabei sehr flüchtig zu Werke. Von den 41 Nummern der Paralipomena finden sich nämlich zehn[5]) bereits in der Vita C; einige Erzählungsstoffe der ersteren Schrift stimmen mit den Parallelberichten der letzteren Vita in Bezug auf Inhalt und Detail nicht überein[6]). Ein Vergleich der beiden Schriften ergiebt auch, dass die Vita C eine nüchternere und präcisere Darstellungsweise aufweist[7]); dazu sind die Einzelberichte der Paralipomena meist ohne logische oder chronologische Verbindung aneinandergereiht. Das Asceticon, welches den Paralipomena als Vorlage diente, ist also nicht identisch mit den Apophthegmen, welche die Redaktoren der Vita C benutzten, sondern verrät vielmehr in Bezug auf Inhalt und Darstellungsweise eine gewisse Verwandtschaft mit den koptischen Viten. Nach alledem kann man auch nicht der Ansicht der Bollandisten[8]) beipflichten, welche die Autoren der Vita C mit denen der Paralipomena für identisch halten[9]).

IV. Von der sahidischen Vita sind nur Bruchstücke vorhanden,

---

1) A. S. S. l. c. p. 333.
2) *P. Bedjan*, Acta martyr. T. V p. 176.
3) In einer Handschrift findet sich die richtige Lesart Asceticon (Bedjan l. c. p. 122 Note 1).
4) A. S. S. l. c. 44*: »Αὐταρκῶς μὲν τὰ γραφέντα περὶ τοῦ ἁγίου, οἶμαι, πρὸς ὠφέλειαν δύναται συμβάλλεσθαι, ἐνέχεσθαι δὲ τῶν αὐτῶν οὐ βλαβερὸν . . . . . ὅθεν ἐπαναδραμῶντες τῷ λόγῳ συγγενῆ τῶν προτέρων ὀλίγα ἐκθώμεθα«.
5) No. 1—3, 5—6, 8—11, 14.
6) Vgl. P 1, C 49, P 8—11, C 54, P 14, C 12.
7) *Ladeuze* l. c. p. 70 seq.
8) A. S. S. l. c. p. 287.
9) Was die noch nicht edierte Pariser Pachomiusvita (s. oben S 119) anlangt, so hat sich *Ladeuze* von dem ersten, einem mittleren und dem Schlussblatt dieser Handschrift photographische Abdrücke herstellen lassen und konstatiert, dass der Anfang dieser Vita eine ziemlich wörtliche Wiedergabe des 38. Cap. der Historia Lausiaca ist, während der Text der beiden anderen Blätter fast wörtlich mit den Parallelberichten der Vita B übereinstimmt. Vgl. *Ladeuze* S. 13 f.

Digitized by Google

die teils von Mingarelli, teils von Zoëga veröffentlicht und schliesslich von Amélineau durch neue Funde vermehrt und herausgegeben worden sind[1]). Die Fragmente gehören verschiedenen Handschriften an. Jedes Kloster wollte eben im Besitze der Pachomiusvita sein; so entstand das Bedürfnis, die Vita abzuschreiben; doch haben die Abschreiber sich nicht genau an das Original gehalten, vielmehr sich viele Willkürlichkeiten erlaubt[2]).

Es ist schon a priori anzunehmen, dass diese sahidische Vita älter ist als die boheirische. Die Pachomianischen Klöster lagen ja meist in Oberegypten, wo der sahidische Dialekt gesprochen wurde. Nachdem die Dolmetscher, die höchst wahrscheinlich in dem Hauptkloster Phebôou wohnten, die griechische Pachomiusvita C verfasst hatten, wollten auch die anfangs der Hagiographie abholden koptischen Mönche nicht zurückbleiben. Doch ist die sahidische Vita nicht eine einfache Uebersetzung der Vita C; manche Stücke der beiden Viten sind wohl in Bezug auf Inhalt, Ausdruck und Anordnung identisch[3]), aber es giebt auch Divergenzen zwischen ihnen, ein Beweis, dass der Kopte ausser der Vita C noch anderes Traditionsmaterial benutzt hat. Das älteste uns bekannte Manuskript der sahidischen Vita enthält bereits die Biographieen des Pachomius, Petronius, Theodorus und Orsisius zu einem Ganzen vereinigt[4]). Dieselbe muss bereits gegen Ende des vierten Jahrhunderts entstanden sein[5]).

Da nachweislich zwischen den Pachomianischen und den unteregyptischen sowie nitrischen Mönchen Beziehungen bestanden, so ist nicht zu verwundern, dass auf die sahidische Vita auch eine boheirische folgte. Die Abhängigkeit der letzteren von der ersteren ist von den Kritikern allgemein zugestanden. Von der boheirischen Vita fehlt der letzte Teil der Lebensgeschichte des Pachomius sowie der Anfang der Theodors. Da nun gerade Fragmente der sahidischen Vita sich meist auf die in der boheirischen Vita fehlenden Erzählungsstoffe erstrecken, so lässt sich schwer entscheiden, ob die letztere nur ein Auszug der ersteren sei, wie es Amélineau[6]) annimmt. Jedenfalls sind aber die von dem Pariser Professor aufgestellten Principien, nach denen der Autor der boheirischen Vita verfahren sein soll, aus der Luft gegriffen. Nach

1) Siehe S. 120. Vgl. auch *Ladeuze* p. 46.
2) *Ladeuze* S. 49.
3) Ebendas. S. 28—32.
4) Ebendas. S. 48.
5) Ebendas. S. 46.
6) A. a. O. S. XLIX.

Digitized by Google

Amélineau soll der Autor, welcher für die nitrischen und sketischen Mönche schrieb, alles aus der sahidischen Vorlage ausgelassen haben, was mit ihrer mehr anachoretischen als cönobitischen Lebensweise im Widerspruch stand. Allein wir finden gerade in der boheirischen Vita genaue Schilderungen der cönobitischen Einrichtungen in den Pachomianischen Klöstern[1]; ja es wird sogar in derselben eine Rede mitgeteilt, in welcher Pachomius dem Cönobitenleben den Vorzug vor dem Anachoretenleben giebt[2]. Sodann erklärt Amélineau, der Autor der boheirischen Vita hätte die unter den Pachomianischen Mönchen vorgekommenen sittlichen Exzesse verschwiegen, um nicht die Mönche der nitrischen und sketischen Wüste, welche ein sehr keusches Leben führten, zu skandalisieren. Allein wäre wohl der Autor überhaupt an die Abfassung der Biographie des hl. Pachomius und damit an die Schilderung seiner Klosterstiftungen herangetreten, wenn er nicht von der Sittlichkeit des Pachomianischen Mönchtums überzeugt gewesen wäre? Hätte ein Antagonismus zwischen den Mönchen von Unter- und Oberegypten bestanden, so wäre ja die Aufdeckung der sittlichen Gebrechen im Bereiche des Pachomianischen Klosterverbandes ein vortreffliches Mittel gewesen, die Inferiorität des Cönobitenlebens gegenüber dem Anachoretentum ins rechte Licht zu stellen.

Uebrigens berichtet die boheirische Vita von zwei sittlichen Vergehen unter den Pachomianern; das eine betrifft den Mönch Apollonios[3], das andere einen aus Alexandria[4] stammenden Neuling im Kloster. Wenn nicht mehr Fälle erzählt werden, so dürfen wir uns darüber nicht wundern; denn in der — allerdings nur fragmentarisch erhaltenen — sahidischen Vita ist auch nur der erste Fall berichtet, und die griechische Vita C weiss überhaupt nichts von groben sittlichen Vergehen unter den Pachomianern. Das Verdikt Amélineaus über diese Mönche beruht aber auf der sehr zweifelhaften Autorität der erst einige Jahrhunderte später verfassten arabischen Vita, welche gegenüber den älteren Viten überhaupt sich durch allerlei Singularitäten hervorthut, wovon gleich die Rede sein wird.

V. Was nun die soeben erwähnte arabische Vita anlangt, so ist dieselbe nach Amélineau[5] etwa im 13. oder 14. Jahrhundert, wahrscheinlich aber schon bedeutend früher entstanden, da das

1) M 34 seq. und 102.
2) M 189, 191 seq.
3) M 207 seq.
4) M 194 seq.
5) A. a. O. S. LVII.

Digitized by Google

Koptische nachweislich schon im 10. Jahrhundert durch das Arabische verdrängt war[1]) und somit schon damals das Bedürfnis nach einer arabischen Version der Pachomiusvita bestehen konnte. Amélineau[2]) nimmt auf Grund der Stelle A$^r$ 599 an, dass der Autor dieser arabischen Vita mehrere koptische Quellen benutzt habe, und Ladeuze[3]) hat den Nachweis geliefert, dass derselbe nicht blos die sahidische und boheirische, sondern auch die griechische Vita C und P und die Historia Lausiaca (c. 38—40) ausgebeutet hat. Ja, mit Rücksicht auf die mannigfachen, nur der arabischen Vita eigentümlichen Erzählungsstoffe muss noch ausserdem eine besondere uns unbekannte Apophthegmensammlung jüngeren Ursprungs als Quelle über Pachomius mitbenutzt worden sein. Die Benutzung der griechischen Vita C und P durch den Autor der arabischen Vita ist übrigens nicht verwunderlich, da nach dem Zeugnis des arabischen Schriftstellers Makrizi aus dem 15. Jahrhundert noch zu dessen Zeit das Griechische wie das Koptische in Oberegypten, besonders unter den Mönchen, bekannt war[4]).

Die arabische Vita charakterisiert sich als reine Compilationsarbeit. Der Autor ist hierbei nicht sehr geschickt zu Werke gegangen und gesteht selbst am Schluss, dass er bei seiner Arbeit viel Mühe gehabt habe[5]). Da er die Quellen durch einander und ohne Plan benutzte, so sind die Doppelberichte dieser Vita erklärlich[6]). Auch das Vorhandensein von einander widersprechenden Angaben[7]) beweist die Oberflächlichkeit seiner Arbeitsmethode. Schon daraus erhellt, was von dem Urteil Amélineau's[8]) zu halten ist, demgemäss in der arabischen Vita die Tradition über Pachomius und seine Schüler treuer als in den griechischen Viten überliefert sein soll.

Was die Glaubwürdigkeit der einzelnen Pachomiusviten anlangt, so verdient nach den bisherigen Erörterungen der Verfasser der Vita C den Vorzug. Die im letzten Teil seines Werkes berichteten Ereignisse hat er als Mitglied des Pachomianischen Klosterverbandes[9]) miterlebt. Für das Leben des hl. Pachomius selbst

---

1) *Ladeuze* S. 69.
2) A. a. O. S. LXVII; vgl. *Ladeuze* S. 52.
3) S. 53—68.
4) *Ladeuze* S. 69.
5) A$^r$ p. 708: »Voici ce que nous avons découvert de l'histoire du père Pakhôme . . . . . de l'histoire de ses disciples, et cela après beaucoup de recherches.«
6) Vgl. A$^r$ p. 378 seq. und p. 567 seq.; 372 seq. und 376 seq.
7) *Ladeuze* S. 57 f.
8) A. a. O. S. LXVII.
9) Vgl. C 62 und 63, wo sich der Verfasser als Pachomianer bezeichnet; auch wird Pachomius in der Vita ὁ πατὴρ ἡμῶν genannt.

Digitized by Google

waren seine Mitmönche, welche den Heiligen noch gekannt und mit ihm zusammengelebt hatten, Gewährsmänner[1]). Allerdings war es möglich, dass ihm, dem Fremdling, manche Einzelheiten biographischer oder topographischer Art entgingen, so dass in dieser Beziehung oft die Ergänzungen der späteren koptisch-arabischen Viten nicht ganz von der Hand zu weisen sind. Wahrheitsliebe lässt sich dem Autor der Vita C auch nicht abstreiten; trotz der panegyrischen Tendenz seines Werkes scheut er sich nicht, auch solche Fakta mitzuteilen, welche für Pachomius und seine Genossenschaft minder ehrenvoll waren[2]). Ausser den Mitteilungen seiner Gewährsmänner benutzte er auch schriftliches Material[3]); dazu gehörten nach seiner eigenen Angabe die Briefe und die Mönchsregel des Pachomius sowie dessen Reden und Visionen, welche bereits nach Art der Apophthegmensammlungen schriftlich vorlagen. Allerdings erschien ihm das letztgenannte Material nicht ganz einwandfrei; er erklärt, den koptischen Mönchen, so ehrenwerth sie auch sonst seien, sei in dieser Beziehung nicht ganz zu trauen[4]); waren doch schon über Pachomius zu dessen Lebzeiten viele übertreibende Anekdoten im Umlauf[5]).

Dies alles beweist, dass der Autor sich bemüht hat, das Sagenhafte und Phantastische in dem Leben des Pachomius von dem Historischen auszuscheiden. In der That erscheint die Vita C bezüglich der Wunder- und Visionsberichte karger und nüchterner als die späteren Viten. Schon die Paralipomena bekunden ein grösseres Wohlgefallen am Uebernatürlichen und Wunderbaren[6]), und die koptisch-arabischen Recensionen weisen noch eine bedeutende Mehrung solcher Episoden aus dem Leben des Pachomius und seiner Schüler auf[7]). Bis zu welchem Grade die Wundersucht der koptischen Mönche gediehen ist, beweist besonders die arabische Vita, in welcher nach Analogie gewisser aussergewöhnlicher Vorkommnisse aus dem Leben des Pachomius ähnliche Züge seinem be-

---

1) S. oben S. 123, 129, 131.
2) C 35, 41—43, 47, 49, 57, 61, 64, 68, 81.
3) S. oben S. 131.
4) C 63: Ἡμεῖς δὲ μαθόντες κατὰ τὸν καιρὸν ὅτι οὐ πάντων ἐστὶν τὸ πιστεύειν μάλιστα μονάζοντι, καίτοιγε τῶν ἁγίων τὴν ὁδὸν ἐπορεύετο, . . . διὰ τοῦτο συνεχεράσαμεν ταῦτα γράφοντες.
5) C 71 (Schluss) und 72.
6) S. unten S. 141 f.
7) Vgl. den Erzählungsstoff von T 314, 328, 547, 590, 599, M 112—114, 119—129, 130—132. 135, Ar 366, 404, 414, 432, 434, 436, 454, 467, 542, 545, 547, 553, 563, 608, 613, 625, 628. Parallelberichte hierzu finden sich nicht in der Vita C.

Digitized by Google

rühmtesten Schüler Theodorus angedichtet werden[1]). Schon der Autor der Vita C hat diesen Hang der koptischen Mönche, wie oben (S. 140) bemerkt worden ist, getadelt, und Amélineau bezeichnet in der Einleitung (§ 4) zu den Contes et Romans des Coptes (Paris 1888) die Sucht nach aussergewöhnlichen Bekundungen des Uebernatürlichen und den Hang zu phantasievollen Ausgestaltungen ungewöhnlicher Vorkommnisse als eine Eigentümlichkeit der koptischen Schriftstellerei. Dieselbe erscheint nun in den koptisch-arabischen Pachomiusviten durch die mehr nüchterne griechische Vorlage noch einigermassen eingedämmt; aber in den späteren Produkten, z. B. in der Vita des Abtes Schenoudi[2]), ist sie bis zur Ungeheuerlichkeit ausgeartet.

Hiermit ist auch der Massstab gegeben, nach welchem wir die Divergenzen zwischen der griechischen Vita C und den späteren koptisch-arabischen Recensionen zu beurteilen haben; denn fast ausschliesslich auf dem Gebiete des Uebernatürlichen und Wunderbaren zeigt sich ein Unterschied zwischen der älteren und jüngeren Tradition über Pachomius und seine Schüler.

Ein grosser Teil der Divergenzen erklärt sich aus dem Bestreben der koptischen Mönche, ihren Klosterstifter mit einem höheren Nimbus von Glorie zu umgeben. Sie konnten darin nicht Mass halten und modificierten nach ihrem Geschmack die in der griechischen Vita C niedergelegte ältere Tradition. So war z. B. Pachomius nach C 60 nur der koptischen Sprache mächtig, lernte aber später das Griechische, um die zahlreichen nur griechisch sprechenden Mönche in der hl. Schrift und der Ascese unterweisen zu können[3]). Hiermit stimmt auch die boheirische Vita[4]) überein; doch die spätere koptische Mönchstradition substituierte einen übernatürlichen Erklärungsgrund für die späteren griechischen Sprachkenntnisse des Pachomius; behufs grösserer Verherrlichung des Klosterstifters wird in den Paralipomena (c. 27) sowie in der arabischen Vita (p. 628 s.) eine magische Schrift erwähnt, welche der Heilige vom Himmel erhielt und welche ihn sogar in den Stand setzte, in allen Sprachen zu reden. — Einen besonders erwünschten Anlass zur Tendenzmalerei boten den koptischen Mönchen die Vorgänge auf dem Concil von Latopolis oder Esneh; nach der Vita C 72 wurde Pachomius dahin

1) C 3, M 8, A$^{l}$ 344 — M 51, A$^{r}$ 404; A$^{r}$ 396—397 — T 603; C 61, T 552, M 103.

2) *Amélineau*, Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi, Paris 1889.

3) Καὶ ἐσπούδασεν Ἑλληνιστὴν μαθεῖν χάριτι Θεοῦ, ἵνα εὕρῃ τὸ πῶς παραμυθῆναι αὐτὸν πολλάκις.

4) M 147.

Digitized by Google

gegen Ende seines Lebens vor eine Versammlung von Bischöfen und Mönchen geladen; er sollte sich darüber verantworten, dass er Dinge zu kennen vorgäbe, die der Kenntnis der übrigen Menschen verschlossen seien. Er erscheint mit einigen älteren Mönchen vor der Versammlung und leugnet nicht, dass Gott ihm diese Gabe zur besseren Gewissensleitung seiner Mönche verliehen habe; es sei auch nicht zu verwundern, erklärt er weiter, dass sich die von dem Glauben erleuchtete Vernunft eines solchen Vorzuges zuweilen erfreue; man finde ja selbst bei manchen Weltleuten eine tiefere, durchdringendere Menschenkenntnis. Zwei Bischöfe, die früher zu seinen Mönchen gehörten, bestätigen, dass die über ihn ausgestreuten Gerüchte, als ob er sich alle Geheimnisse Gottes zu kennen anmasse, übertrieben seien. Doch während die Versammelten noch die ebenso freimütige wie demütige Verteidigung des Pachomius bewundern, stürzt sich auf diesen ein vom bösen Geist Besessener, um ihn zu töten. Die Anwesenden verhindern das Attentat, können aber über die Visionen des Pachomius zu keinem einheitlichen Urteil gelangen, und Pachomius zieht sich ungehindert mit seinen Mönchen in sein Kloster zurück, ohne dass ein Verdammungsurteil über ihn ausgesprochen wird.

In der arabischen Vita p. 591—595 erscheint der ganze Vorgang phantastisch ausgeschmückt, um Pachomius mit der Glorie des Martyriums zu umgeben und seine Gegner als wütende Fanatiker hinzustellen. Die Tendenz der Versammlung ist eine andere; die Bischöfe wollen die Pachomianischen Mönche, die sich in ihren Diöcesen befinden, vertreiben. Die Kirche von Esneh ist voll von Bischöfen, Soldaten und Volk; aber auch Pachomius erscheint in der Stadt, begleitet von einer gewaltigen Schar von Mönchen und Laien aus den umliegenden Ortschaften. Aus Furcht vor diesem grossen Anhang verlangt man, dass Pachomius allein in die Kirche komme. Doch da dieser krank ist, gestattet man ihm, sich auf einem Bette von einigen Mönchen in die Kirche tragen zu lassen. Hier ist alles bereit, ihn zu töten. Während er sich vor der Versammlung wegen seiner Visionen verteidigt, entsteht eine furchtbare Erregung; die Menge schreit, man solle nur an Pachomius Hand anlegen. Doch merkwürdiger Weise gelingt es einem einzigen Mönche, den Pachomius auf seine Schultern zu nehmen und zu retten, ohne dass man dessen gewahr wird. Man wirft nun von den Terrassen der Häuser auf Pachomius mit Steinen; ein Stadtbeamter gebietet aber Einhalt. Pachomius kommt mit heiler Haut davon, während die meisten Mönche verwundet und mit Blut befleckt ins Kloster heimkehren.

Digitized by Google

Damit schliesst die ganze Tragödie; von einer Vertreibung der Mönche aus den Diöcesen der dem Heiligen feindlichen Bischöfe ist aber keine Rede mehr, obwohl man nach der Aufbauschung der Vorgänge auf der Synode einen solchen Ausgang erwarten müsste.

Aus den Reden, die Theodor als Coadjutor des Abtes Orsisius an die Mönche zu halten pflegte, ergiebt sich, dass in denselben Episoden aus dem Leben des hl. Pachomius zur Illustration dogmatischer und moralischer Wahrheiten verwendet wurden[1]). Dass ein solches Verfahren im Laufe der Zeit zu willkürlicher Legendenbildung führen konnte, liegt auf der Hand. Deshalb drang auch Theodor wiederholt auf schriftliche Fixierung der Vita des heimgegangenen Klosterstifters. Doch wurde trotz der darauf folgenden Abfassung der griechischen Vita C die weitere legendarische Entwicklung nicht vollständig zurückgehalten. Ein Vergleich der Vita C mit den späteren Paralipomena und den koptisch-arabischen Recensionen zeigt, dass zum Zwecke religiös-sittlicher Belehrung der Erzählungsstoff der ersteren Vita im Verlauf der Zeit mannigfache Erweiterungen und Modifikationen erhielt. So findet sich am Schluss der Paralipomena (No. 37—42) eine lange apologetische Rede, in welcher Pachomius sowohl auf das Heidentum wie den Arianismus Bezug nimmt. Dieses Stück ist nur den Paralipomena eigentümlich und findet sich weder in der Vita B, welcher diese Schrift neben der Vita C als Vorlage gedient hat, noch in der syrischen Pachomiusvita, die sonst sich fast vollständig mit den Paralipomena deckt. Die ganze Rede erweist sich also wohl als ein aus dogmatischem Interesse gemachter Zusatz und passt auf die Zeit des Kaisers Julian, wo solche apologetische Gesichtspunkte am Platze waren. — Die Vita C 65 erzählt, dass Pachomius einmal das feierliche Begräbnis eines Mönches verbot und dessen Kleider verbrennen liess. Der Fehltritt, um dessentwillen der Verstorbene auf diese Weise gestraft wurde, war nicht bekannt; doch waren die Mönche überzeugt, dass diese Strenge des Pachomius, der jedenfalls eine vollkommenere Kenntnis von dem Gewissenszustande des Verstorbenen besass, völlig gerechtfertigt war. Dieser Bericht deckt sich mit dem der boheirischen Vita (p. 151 s.); dagegen findet sich in den Paralipomena (no. 5—6) und in der arabischen Vita (p. 605—608) eine aufgebauschte Schilderung dieses Leichenbegängnisses. Der Trauerzug, an dem ausser den Mönchen noch gegen alle Wahrscheinlichkeit die Anverwandten des verstorbenen Mönches teilnehmen, setzt

1) M 249—259.

Digitized by Google

sich eben in Bewegung, als plötzlich Pachomius erscheint und trotz aller Bitten der Leidtragenden die Fortsetzung der Exequien inhibiert. Schliesslich hält er noch eine längere Rede, in welcher er seine auffallende Handlungsweise als heilsam für die Seele des Verstorbenen hinstellt und sich über die Strafen der nachlässigen Mönche im Jenseits auslässt. Dieser oratorische Erguss verhallt nicht wirkungslos unter den Mönchen. Diese spätere dramatische Ausmalung des einfachen Vorganges sollte also Erbauungszwecken dienen. — In der Vita C 59 wird von dem Hinscheiden eines Mönches in Gegenwart des Pachomius und seines Lieblingsschülers Theodor erzählt. Die beiden Zuschauer wurden von dem Herrn gewürdigt die Art und Weise des Scheidens der Seele vom Leibe zu schauen, sprachen aber davon nicht, so lange sie lebten. Eine solche eschatologischen Exkursen abholde Darstellung war nicht nach dem Geschmack der koptischen Mönche; in der sahidischen (p. 547 s.), boheirischen (p. 119 s.) und arabischen Vita (p. 460 s.) wird dagegen eine Vision mitgeteilt, welche Pachomius aus Anlass eines Todesfalles über die jenseitige Welt zuteil geworden ist. Der Hergang ist phantastisch ausgeschmückt. Pachomius und Theodor erscheinen im Kloster Tmouschons am Sterbebette eines Katechumenen, der von einem Engel getauft wird. Gleich nach dem Hinscheiden des Getauften wird Pachomius der Erde entrückt und schaut in einer Vision den Tod und das Schicksal der Gerechten wie der Sünder in der jenseitigen Welt. Dieser eschatologische Exkurs, welcher in der griechischen Vita C fehlt, ist wohl aus erbaulichen Rücksichten in die späteren Viten eingefügt. Die in demselben entwickelten Anschauungen und Bilder berühren sich mit den eschatologischen Apokryphen, welche nachweislich zu jener Zeit in Egypten im Umlauf waren, so dass sie wohl aus dieser Quelle entlehnt sein mögen [1]).

Noch mehr als zur dogmatischen Belehrung sollte die Pachomiusvita zur Uebung der mönchischen Standestugenden Belege und Beispiele liefern. Besonderen Nachdruck legte Pachomius auf die Keuschheit und gab behufs Sicherstellung dieser Tugend unter seinen Mönchen bis ins kleinste gehende Vorsichtsmassregeln. In Ermangelung von kräftigen und abschreckenden Beispielen wurde die Vita C zu diesem Zwecke vielfach durch die jüngere Tradition modificiert. So erzählt die boheirische Vita (p. 193—194), wie Pachomius darüber wachte, dass seine Mönche ihre Herzen von

1) *Ladeuze* p. 86 Note 1; vgl. auch *Grützmacher* S. 85 ff.

Digitized by Google

bösen Begierden frei hielten. Der Parallelbericht in der arabischen Vita (p. 509—510) ist offenbar abhängig von dem boheirischen Texte, aber in tendenziöser Weise auf die Abschreckung vor Unkeuschheitssünden zugeschnitten. — In der griechischen wie in den beiden koptischen Viten[1]) heisst es, dass ein bejahrter und frommer Mönch, Namens Mauô, darüber ungehalten war, dass Pachomius in einer Unterweisung auch die ergrauten Mönche eindringlichst ermahnte, sich über keine, auch nicht die geringste Klostersatzung hinwegzusetzen, da eine solche Handlungsweise leicht die schlimmsten Folgen nach sich ziehen könnte. Da erscheint ein fremder Mönch, der sich des Diebstahls schuldig gemacht hat, auf Geheiss seines Bischofes im Kloster des Pachomius, damit dieser ihm die Strafe diktiere. Mauô sieht den Fremdling und hält ihn für einen Heiligen, doch bald erfährt er zu seiner Beschämung, wie ihn sein Augenschein getrügt hat, und kommt durch diesen Vorfall und die Art und Weise, wie Pachomius den Sünder zurechtwies, zu der heilsamen Ueberzeugung, dass die strengen und wiederholten Ermahnungen des Klostervorstehers zur Wachsamkeit und gewissenhaften Befolgung aller Satzungen durchaus am Platze seien. In der arabischen Vita (p. 426 s.) erscheint nun dieselbe Episode in einer bestimmten Tendenz umgemodelt. Darnach kann es der Mönch Maoû nicht begreifen, warum Pachomius so minutiöse Vorschriften behufs Bewahrung der Keuschheit gegeben habe, und ruft deshalb aus: »Es gibt doch unter uns keine Weiber, dass wir den Gefahren der Unkeuschheit ausgesetzt wären.« Nach einer solchen Aenderung des Motivs in der älteren Tradition konnte natürlich der fremde Mönch nicht mehr als des Diebstahls schuldig figurieren; sein Verbrechen ist in der arabischen Vita ein Versuch zur Päderastie. — Nach der Vita C 53 hatte ein Mönch, der als Krankenwärter fungierte, bei der Zubereitung der Speisen starke Anwandlungen zur Gaumenlust, welchen er aber mit der Gnade Gottes standhaft Widerstand leistete. In der arabischen Vita p. 435 heisst es dagegen, dass der Mönch Douidouna als Krankenwärter eine sinnliche Zuneigung zu einem kranken Knaben empfand, jedoch durch Gebet und Fasten die Sinnlichkeit niederkämpfte. Da die auf diese Episode folgende Erzählung der arabischen Vita mit der in der Vita C identisch ist, so ist dies ein Beweis, dass es sich in den beiden Viten um einen und denselben Mönch handelt, nur dass die arabische Vita in ihrem Bericht ein anderes Motiv untergeschoben hat.

1) C 48, T 322—324, M 96—99.



Digitized by Google

Wie die Ummodlung eines Berichtes der älteren Tradition vor sich ging, zeigen die den koptisch-arabischen Viten eigentümlichen Doppelberichte, die nur in irgend einem Nebenumstande von einander abweichen. Manche Episode wird in derselben Vita von dem Verfasser mit einer kleinen Aenderung oder in einer anderen Färbung wiedererzählt, um als Beleg für irgend eine andere mönchische Tugend zu dienen. So findet sich in der boheirischen Vita (p. 151) folgende Erzählung: »Es gab zu Phbôou zehn ältere Mönche, welche eine Menge Andachtsübungen hielten und dem Körper nach rein waren; allein sie murrten oft gegen die geistlichen Unterweisungen des Pachomius; aber dieser betete und fastete lange Zeit, bis er endlich die Heilung ihrer Seelen erreichte.« Einige Seiten später (p. 178) liest man dieselbe Episode in folgender Fassung: »Zu Phbôou waren zehn Mönche, welche in ihrem Herzen unreinen Gedanken Raum gaben und deshalb gegen die Unterweisungen des Pachomius sich ungläubig verhielten; doch der Heilige erhoffte ihre Bekehrung, da sie ihre Leiber noch nicht befleckt hatten, und betete für sie, bis sie ihre Handlungsweise bereuten und Busse thaten. Einer von diesen Mönchen verharrte bis zu seinem Tode im Unglauben gegen Pachomius.« Der Umstand, dass in der älteren Tradition die Mönche dem Körper nach rein genannt werden, hat wohl den Anlass dazu gegeben, den Bericht in eine neue Form zu kleiden. — Nach derselben boheirischen Vita (p. 109) hatte Pachomius, der in Phbôou residierte, in Erfahrung gebracht, dass in Tabennisi die in der Bäckerei beschäftigten Mönche das Stillschweigen nicht beobachteten. Er sendet den Theodor, der die Leitung des Klosters Tabennisi hatte, dahin, um die Angelegenheit zu untersuchen. Theodor findet zwei Schuldige und berichtet darüber dem Pachomius, worauf dieser seinen Lieblingsschüler ermahnt darauf zu achten, dass auch die kleinsten Vorschriften von den Mönchen pünktlich beobachtet würden[1]). Alsdann schliesst der Bericht mit den Worten: »Noch viele Male schickte er den Theodor in die anderen Klöster, um dieselben zu revidieren«. Einige Zeilen weiter (p. 114) findet sich der obige Bericht in einer anderen Färbung. Darnach kommt Pachomius selbst nach Tabennisi und bemerkt, dass dort die Mönche beim Brotbacken das Stillschweigen nicht hielten. Statt aber selbst der Sache auf den Grund zu gehen, beauftragt er damit Theodor; dieser findet 18 unfolgsame Mönche, wird aber bei der Berichterstattung

1) Dieser Bericht deckt sich mit C 57.

Digitized by Google

erregt und macht eine Handbewegung gegen Pachomius, der nichts erwidert, sondern nur voll Zorn in Lachen ausbricht[1]). Theodor leistet hierauf eine dreiwöchige Busse wegen des Deliktes seiner Mönche, verliert aber durchaus nicht die Zuneigung seines Meisters, der ihm nur die Mahnung giebt, bei der Aufsicht über die Brüder nicht nachlässig zu werden[2]). Analog dem Schluss des ersten Berichts wird nämlich zuletzt bemerkt, dass Pachomius den Theodor nach Phebôou zur Hilfeleistung berief, gleichwie Josue dem Moses zur Seite stand. Es ist unschwer zu erkennen, dass der zweite Bericht eine ungeschickte Modifikation des ersten ist und den Stempel der Unwahrscheinlichkeit an sich trägt[3]).

Ausser den besprochenen Hauptquellen kommt für die Geschichte des Pachomianischen Mönchtums ein Brief des Bischofs Ammon in Betracht. Aus diesem Briefe erfahren wir, dass Ammon 6 Jahre nach dem Tode des Pachomius ins Kloster Phebôou unter dem Abte Theodor eintrat und daselbst 3 Jahre lebte, worauf er sich nach Nitria begab und schliesslich Bischof wurde. Veranlassung zu diesem Briefe gab Theophilus, der bekannte Patriarch von Alexandria, der ihn um einen Bericht über seinen Aufenthalt in Phebôou und den Abt Theodor gebeten hatte[4]). Obgleich dieser Brief eigentlich nur die Geschichte des genannten Abtes und berühmtesten Schülers des Pachomius ist, so enthält er doch auch einige wichtige Daten, welche teils zur Ergänzung, teils zur Bestätigung der Pachomiusbiographie dienen. Die Abfassung desselben muss zwischen 385 und 401 erfolgt sein[5]).

---

1) Il (Theodore) remua la main contre lui comme depuis ici jusque là. Lorsque notre père Pakhôme vit que Théodore avait remué la main contre lui, il rit d'un rire plein de colère grandement.

2) Nach den ausdrücklichen Worten des Textes bezog sich sowohl die Busse des Theodor wie die darauf folgende Ermahnung des Pachomius auf die Nachlässigkeit der dem Theodor unterstellten Mönche, ein Beweis, dass die Handbewegung des Theodor vor Pachomius nur ein Gestus der Erregung war.

3) Diesen letzten Bericht der boheirischen Vita enthält auch die arabische Version (p. 447 s.). Hier lautet die markante Stelle in der Uebersetzung des *Amélineau* folgendermassen: Théodore revint tout inquiet près de notre père Pakhôme et il le frappa (?) de la main .... Pakhôme baissa la tête en bas, rit d'un rire plein de colère et ne parla pas. Darnach hatte Theodor den Pachomius mit seiner Hand geschlagen. Allein die in Frage stehende Stelle heisst wörtlich übersetzt: »Theodor kehrte ganz verwirrt zu unserem Vater Pachomius zurück, seine Hand in die Höhe (bewegend) gegen ihn hin« (fauk iadahu ilaihi). Das ergiebt sich übrigens auch aus dem Context; denn auch hier macht Pachomius dem Theodor nur Vorhaltungen wegen der Nachlässigkeit seiner Mönche (»Hüte dich, künftig nachlässig zu sein; denn du wirst für die Sünden der Brüder vor Gott verantwortlich sein«).

4) Der Brief Ammons nebst dem Dankschreiben des Theophilus findet sich bei den Bollandisten (A. S. S. Maii tom. III p. 63* s., lateinisch p. 347 s.).

5) Hierüber sowie über die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieses Briefes s. *Ladeuze* S. 108 f.



Digitized by Google

Die von Cassian um das Jahr 420 verfassten Werke De institutis coenobiorum und Collationes patrum sind für die Geschichte der Pachomianer von untergeordneter Bedeutung. Cassian hat zwar gegen Ende des 4. Jahrhunderts 10 Jahre in Egypten gelebt, aber die Tabennesioten wohl gar nicht besucht. Zudem hält er bei der Beschreibung der egyptischen Klöster die Einrichtungen und Gebräuche der Tabennesioten und die der übrigen egyptischen Mönche nicht streng auseinander und gesteht in seiner Vorrede an den Bischof Castor selbst ein, dass sein Bericht, der ja ungefähr 20 Jahre nach seinem Aufenthalt in Egypten verfasst wurde, nicht ganz frei von Ungenauigkeiten und Verwechslungen sein dürfte [1]).

*§. 13. Pachomius und die ersten Cönobitenklöster in der Oberthebais.*

Ungefähr seit dem Jahre 306 begannen sich die in der Wüste zerstreut lebenden Einsiedler in der Nähe der Behausung des hl. Antonius anzusiedeln und sich seiner geistlichen Leitung zu unterstellen [2]). Das Beispiel dieser Antonianischen Mönche fand auch anderwärts Nachahmung. So bildeten sich im Verlaufe des 4. Jahrhunderts in der nitrischen und sketischen Wüste sowie in dem Gebirgsgelände zu beiden Seiten des Nils bis ins Delta hinein Mönchsniederlassungen. Die Anfänge waren recht klein; zwei, fünf oder höchstens zehn Mönche bildeten Kolonieen in der Wüste und unterstützten sich gegenseitig im geistlichen Leben. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wiesen schon einzelne dieser Mönchskolonieen eine stattliche Zahl von Mönchen auf, wenn wir auch die darauf bezüglichen Zahlenangaben bei Rufinus und Palladius um ein bedeutendes reducieren müssen. Ja, an einzelnen Orten finden wir schon ummauerte Klosterniederlassungen, deren Insassen wohl organisierte Genossenschaften bildeten [3]).

Es fragt sich nun, wo und von wem das erste Cönobium im strengen Sinne des Wortes gegründet wurde. Das erste Kloster, in welchem eine grössere Anzahl von Mönchen unter einem Oberen nach einer gemeinsamen Regel lebte, lag in der Oberthebais und zwar zu Tabennîsi, welches südlich von Lycopolis (Siût) und nördlich von Theben zu suchen ist. In dieser Gegend bildeten sich schon im ersten Decennium des 4. Jahrhunderts Mönchsniederlassungen nach Art der Antonianischen. Um diese Zeit war bei Schenesit (griechisch χηνοσβοσκίων) der greise Palaemon Leiter der in seiner Nähe zerstreut lebenden Einsiedler [4]); auch ein gewisser Petronius führte auf seinem Landgute Thebîou mit einigen Anachoreten

1) *Ladeuze* S. 278 f. — 2) S. oben S. 70, 75 f. — 3) S. oben S. 116. — 4) C 4, M 11, A$^r$ 346.

Digitized by Google

eine ascetische Lebensweise[1]). Hier in dieser Gegend fasste der hl. Pachomius, der bei dem greisen Palämon seine ascetische Ausbildung erlangt hatte, den Plan, eine grössere Zahl von Mönchen zu einer streng cönobitischen Lebensweise zu vereinigen. Die Durchführung einer solchen Lebensweise war aber schwer möglich, wenn die Mönche, wie es bis dahin üblich war, nur Colonieen mit zerstreut liegenden Wohnungen bildeten.

Es war vor allem notwendig, dass die Mönche unter einem Dache wohnten; darum sammelte Pachomius die Mönche in einem Raume oder Kloster. Ebenso musste das Tagewerk, die Gebetsübung und das Verhältnis der Mönche zu einander und zu ihrem Oberen streng geregelt werden. Alles dies gelang dem hl. Pachomius, und bereits vor dem Jahre 328 war sein Klosterverband zu einer imposanten Macht herangewachsen; denn um diese Zeit war die Kunde von dieser Klosterstiftung nach Alexandria zu den Ohren des hl. Athanasius gelangt[2]). Diese Art von Cönobitenleben war etwas ganz Neues, Unerhörtes. Zwar hat es schon früher nicht an Versuchen gefehlt, eine gewisse Ordnung in die bisher lose und willkürliche Lebensweise der Eremitenvereine zu bringen; ein gewisser Aotas, über dessen Persönlichkeit und Wohnort allerdings nichts Näheres bekannt ist, hat den Anfang dazu gemacht; aber sein Plan schlug völlig fehl, da es ihm an der nothwendigen Energie fehlte. Dies bezeugt der hl. Antonius gegenüber einer Pachomianischen Mönchsdeputation, welche im Jahre 346 auf einer Reise nach Alexandria ihn besuchte, und bezeichnet auch den kurz vorher verstorbenen Pachomius als den ersten, der eine so grosse Anzahl von Mönchen zu leiten und ein Cönobium zu gründen verstanden hat[3]). Dies steht auch in Einklang mit einer Erklärung des hl. Pachomius auf der Synode zu Latopolis, wo er kurz vor seinem Tode den versammelten Bischöfen gegenüber es als eine besondere Gnade des Himmels bezeichnete, dass es ihm gelungen sei, eine so stattliche Anzahl von Mönchen in neun Klöstern unter seiner Oberleitung zu vereinigen, während doch bis dahin zwei oder fünf oder höchstens zehn Mönche mit Mühe und Not sich gegenseitig zu leiten vermochten[4]).

Man hat wohl dem hl. Pachomius dieses Verdienst durch Hinweis auf die stattliche Mönchsniederlassung auf Nitria, das Kloster des Abtes Isidorus und ähnliche Erscheinungen streitig machen wollen; allein man übersieht hierbei, dass die uns von Palladius

1) M 75 s., Ar 573 s., C 50. — 2) M 39 s., Ar 372 s., C. 20. — 3) C 77, T 297 s., Ar 656 s. — 4) C 72, Ar 591 s.

Digitized by Google

und Rufinus mitgeteilten Notizen über jene grösseren Mönchsverbände den Thatbestand der letzten Decennien des 4. Jahrhunderts darstellen, während die Pachomianischen Klosterstiftungen, die zudem sich durch eine straffere Disciplin und eine geschriebene Ordensregel vor den übrigen auszeichnen, nachweislich schon vor dem Jahre 328 zur höchsten Blüte gelangt waren. Im folgenden soll nun gezeigt werden, wie sich der Pachomianische Klosterverband aus den Eremitenvereinigungen herausentwickelt hat.

Die Daten der griechischen Vita über die Heimat, den Uebertritt zum Christentum und die Anfänge der Ascese des Pachomius sind dürftig. Genaueres erfahren wir hierüber in den koptisch-arabischen Viten, und wir haben keinen Grund an der Wahrheit dieser ergänzenden Angaben zu zweifeln. Die koptischen Mönche mochten mit diesen Einzelheiten mehr Vertrautheit oder grösseres Interesse dafür gehabt haben als die im Pachomianischen Klosterverband lebenden Griechen, welche die griechische Vita verfassten. Nach dem Griechen[1]) lag die Heimat des Pachomius in der Thebais und zwar im Süden von Esneh (Latopolis), einer Stadt der Oberthebais, wie es der Kopte und der Araber angeben[2]). In seiner Jugendzeit scheint er sich keine höhere Bildung angeeignet zu haben; wenigstens ging ihm die Kenntnis der griechischen Sprache vollends ab: diese erlernte er erst als Klostervorsteher, um seine ausländischen Mönche besser in die Ascese einführen zu können[3]). Seine Eltern waren Heiden; dasselbe gilt auch von den Bewohnern seiner Heimat; wenigstens erhielt er in dieser engeren Heimat keine Kunde von der Existenz des Christentums.

Die erste Berührung mit Christen geschah erst in seinem zwanzigsten Lebensjahre[4]) (im Jahre 314), da er, zu einem Feld-

1) C 1: Καὶ αὐτὸς ἑλλήνων γονέων ὑπάρχων ἐν τῇ Θηβαίδι.
2) M 2, 55, T 316 s., Ar 329, 342 s.
3) S. oben S. 141.
4) Die griechische Vita (c. 2) erzählt, dass der Kaiser Constantin, der gegen einen Tyrannen Krieg führte, in Egypten eine Aushebung von Truppen veranstaltet habe, unter denen auch der 20jährige Pachomius gewesen sei. Der Name des Tyrannen wird in dieser Vita ebensowenig wie in der sahidischen (T 316) angegeben. Da nun Constantin erst seit der Besiegung des Licinius im Jahre 323 Herr von Egypten wurde, so hätte der 20jährige Pachomius erst nach diesem Jahre zu irgend einem Feldzug ausgehoben werden können. Diese Annahme stände aber im Widerspruch mit anderen sicheren Daten. So z. B. erklärt Athanasius auf seiner Rundreise durch die Thebais (330), dass er schon vor seiner Konsekration, also vor 328, von der grossartigen Entfaltung der Pachomianischen Klosterstiftung in Alexandria Kunde erhalten hätte (S. oben S. 149). Wäre nun Pachomius nach 323 zu einem Feldzuge ausgehoben worden, so bliebe kein hinreichender Zeitraum für die darauf folgenden Ereignisse — nämlich für seine Bekehrung zum Christentum, sein Anachoretenleben und die Gründung und Entfaltung seiner ersten Klosterstiftung — die

Digitized by Google

zuge ausgehoben, mit anderen Rekruten den Nil abwärts die Städte Esneh und Antinoë in der Oberthebais berührte[1]). In der ersteren

ja alle schon vor dem Jahre 328 vollendete Thatsachen sein müssten. Das Datum der griech. Vita ist also wegen seiner Dunkelheit für die Berechnung des Geburtsjahres des Pachomius unbrauchbar. Dasselbe gilt von dem entsprechenden Datum in den späteren Recensionen der Pachomiusvita, obwohl dasselbe auf den ersten Blick concreter erscheint. Nach der boheirischen (S. 5) und der arabischen Vita (S. 342) soll Pachomius von Constantin zu einem Feldzuge gegen einen Perserkönig, nach der Vita des Dionysius gegen Maxentius ausgehoben worden sein. Allein von einem Feldzug des Constantin gegen die Perser in den Jahren 323 bis 328 weiss die Geschichte nichts, und ein Feldzug gegen Maxentius in diesem Zeitraume ist ja ein Anachronismus.

Es sind indes noch andere Anhaltspunkte zur Fixierung des Geburtsjahres des Pachomius vorhanden. 1) Alle Pachomiusviten stimmen darin überein, dass der eben erwähnte Feldzug kurze Zeit nach der letzten Christenverfolgung stattfand. [Vita C 2: Καὶ μετὰ τὸν διωγμὸν ἐβασίλευσεν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος, ἀπαρχὴ τῶν χριστιανῶν βασιλέων Ῥωμαϊκῶν καὶ πρός τινα τύραννον πολεμῶν ἐκέλευσεν λοιπον πολλοὺς τίρωνας συναναλαβεῖν. T 316: Et peu de temps après que la persécution eut cessé et que le grand Constantin fut devenu roi, . . . . comme il n'y avait pas encore longtemps qu'il régnait, un tyran lui fit la guerre. Cf. M 5, Ar 342]. Nun aber wütete noch im Jahre 311 die Christenverfolgung in Egypten; am 25. Nov. dieses Jahres wurde Petrus, Bischof von Alexandria, gemartert (C 1, Ar 338) und erst Constantin veranlasste nach seinem Siege über Maxentius (28. Oct. 312) den Maximin, den Beherrscher Egyptens, die Verfolgung der Christen einzustellen. Vgl. *Ladeuze* S. 236. Hiernach muss Pachomius kurze Zeit nach 312 oder 313 zum Kriegsdienst ausgehoben worden sein. 2) Bekanntlich wurde Pachomius gleich nach Entlassung aus dem Kriegsdienste, der von kurzer Dauer war, Katechumen zu Schenesit. Nach dem Briefe Ammons (c. 6) wollten nun die Marcioniten und Meletianer den Pachomius nach seiner Taufe auf ihre Seite ziehen; allein dieser wurde durch eine Vision angewiesen, sich an den Bischof Alexander von Alexandria zu halten, der ja von 312—326 diese Würde inne hatte. Von Arianern war also damals noch keine Rede; diese Häresie trat erst seit 320 hervor. Folglich muss Pachomius in den Jahren 312—320 Christ geworden sein, und da sein Klosterverband schon vor 328 in Blüte stand, so muss seine Aushebung zum Kriegsdienst, sowie die bald darauf erfolgte Taufe näher dem Jahre 312 liegen.

Der Feldzug, dessentwegen der 20jährige Pachomius eingezogen wurde, muss also zwischen 312—320 liegen. Da nun aber Constantin in dieser Zeit nicht Herr von Egypten war und daselbst keine Truppenaushebungen veranstalten konnte, so bleiben nur zwei Annahmen übrig. Entweder hat der damalige Beherrscher Egyptens zu Gunsten Constantins eine solche Aushebung unternommen oder der Verfasser der Vita C hat sich in Betreff der Einzelheiten dieses Feldzuges geirrt. Das erstere ist nicht wahrscheinlich, da die Geschichte keinen Anhalt dafür hat, dass Licinius, der nach der Bewältigung des Maximin von 313—323 Egypten beherrschte, dem Kaiser Constantin seine Hilfstruppen aus dem Orient bez. Egypten geschickt hätte. Es bleibt also nur die zweite Annahme übrig; nämlich die Vita C hat zwar damit Recht, dass Pachomius zur Zeit, als Kaiser Constantin Kaiser war und Krieg gegen einen Tyrannen führte, ausgehoben wurde, aber sie irrt sich darin, dass diese Aushebung auf Befehl Constantins veranstaltet wurde. Es fragt sich nun, ob die Geschichte einen solchen Feldzug in den Jahren 312(313)—320 kennt.

*Seeck* erzählt in seiner »Geschichte des Untergangs der antiken Welt« (II. Aufl. Bd. I. S. 158 f.), dass Licinius, der im Jahre 314 mit Constantin um die Alleinherrschaft kämpfte, von letzterem am 8. Oct. dieses Jahres bei Cibalae (in Illyrien) besiegt wurde. Er versuchte ein neues Hilfsheer zusammenzuziehen; aus dem Orient rückten auch Truppenmassen heran, deren Marsch durch den beginnenden Winter freilich sehr gehemmt war. Ehe noch diese Hilfstruppen herankommen konnten, fand im November desselben Jahres bei Castra Jarba eine neue Schlacht statt, wonach Licinius mit Constantin Frieden schloss. Es

Digitized by Google

Stadt suchten Christen sein und seiner Genossen Elend zu lindern; die Mitteilung, dass dies Christen seien und dass sie aus Liebe zu Christus Barmherzigkeit übten, machte einen mächtigen Eindruck auf seine sittenreine Seele und weckte in ihm das Verlangen, sein Leben ihrem Gotte und den Werken der Barmherzigkeit zu weihen. Die Verwirklichung seiner Wünsche und Pläne konnte bald erfolgen; denn schon in Antinoë wurde er auf die Nachricht von der Beendigung des Feldzuges, für den das Aufgebot der Truppen bestimmt war, samt seinen Genossen entlassen. Pachomius zog wieder nach dem Süden zurück, doch nicht in seine Heimat zu seinen heidnischen Landsleuten, sondern er liess sich bei Schenesit (χηνοσβοσχίων), in einer spärlich bewohnten Gegend, nieder. Hier stand er gleich im Contakt mit den christlichen Bewohnern, durch die er mit dem Christentum näher bekannt wurde. Als Wohnstätte diente ihm ein kleiner Tempel, der von den Alten Tempel des Serapis genannt worden war. Von einem Kultus dieses Gottes war aber keine Spur mehr; denn das Heiligtum war, wie der Text[2]) andeutet, so verlassen, dass man seine frühere Bestimmung nur aus der Tradition kannte. Es ist also rein willkürlich, wenn Grützmacher[3]) auf Grund dieser Stelle den Pachomius zu einem Serapispriester stempelt. Die Lebensweise des Pachomius, welche in der Uebung von Liebeswerken bestand, hat auch mit der Beschäftigung der Serapispriester nichts gemein; er legte nämlich einen Garten in der Nähe seines Wohnortes an, um mit dem Ertrage desselben seine Lebensbedürfnisse zu bestreiten und

---

ist nun sehr wahrscheinlich, dass zu den Hilfstruppen, welche aus dem Orient erwartet wurden, auch egyptische gehörten, und dass auch Pachomius sich unter diesen befand. Darnach wäre der 20jährige Pachomius um das Jahr 314 ausgehoben worden; sein Geburtsjahr ist also 294. Nach den Bollandisten (A. S. S. Maii Tom. III p. 287 f.) soll dies 276, nach *Achelis* (Theol. Litteraturzeitung 1896 Sp. 242 f.) 280, nach *Amélineau* (Annales du Musée Guimet, Tome XVII S. LXIX f.) 288, nach *Krüger* (Theol. Litteraturzeitung 1890 Sp. 622) und *Grützmacher* (a. a. O. S. 23 f.) 285 sein.

1) Esneh liegt südlich, Antinoë nördlich von Theben. Vgl. *Baedeker*, Aegypten S. 313 und 191.

2) M 7 s.: 'Le jeune Pakhôme tourna son visage vers le sud, jusqu'à ce qu'il arrivât à un village désert nommé Schénésit, brûlé par les chaleurs excessives: il s'y arrêta, voyant qu'il n'y avait pas en ce lieu une multitude d'hommes, mais seulement quelques-uns. Il alla sur les bords du fleuve, dans un petit temple nommé par les anciens, Temple de Sérapis, et lorsqu'il fut arrêté, il pria. L'esprit de Dieu le mut, disant: Combats et reste en ce lieu. Et lui, la chose lui plut; il resta dans ce lieu, cultivant quelques légumes et quelques palmiers pour les besoins de sa nourriture, ou pour les pauvres, qui étaient dans le village, ou pour l'étranger qui passerait dans une barque ou sur le chemin.' Cf. A[r] 344. — Dieser Bericht fehlt in den griechischen Recensionen, welche, wie oben (S. 632) gesagt wurde, über den ersten Teil der Pachomiusbiographie nicht so detaillierte Angaben enthalten wie die koptisch-arabischen.

3) A. a. O. S. 39 f.

Digitized by Google

zugleich den Armen von Schenesit sowie den Durchreisenden Wohlthaten zu spenden. Bald erhielt er auch auf Betreiben der christlichen Bewohner in einer benachbarten Kirche die hl. Taufe; in der Taufnacht wurde ihm seine künftige Bestimmung in einer Vision offenbart. Er blieb noch einige Zeit an diesem Orte und nahm sich während einer Epidemie der Kranken kräftig an; doch da seine Einsamkeit durch den Zulauf von Menschen Schaden litt, beschloss er, den Ort zu verlassen, um Einsiedler zu werden. Gewiss hat es solche Eremiten in der Umgegend gegeben, und Pachomius muss mit ihrer Lebensweise bekannt geworden sein. Der Greis, dem er bei seinem Weggange seinen Wohnort nebst dem Garten überliess, war ein solcher Eremit[1]). Einen besonderen Ruf genoss aber in einer von Schenesit weiter gelegenen Einöde ein greiser Mönch Palaemon, den Pachomius aufsuchte und unter dessen Obhut sich stellte. Die Zahl der Einsiedler, welche in dieser Einöde in der Nähe des Palaemon zerstreut lebten, war nicht gering[2]). Sie führten nach der Weisung ihres Meisters eine sehr strenge Lebensweise. Im Sommer fasteten sie täglich und nahmen nur abends Speise zu sich; im Winter fasteten sie alle zwei Tage. Als Nahrung diente ihnen Brot mit Salz, zuweilen auch Gemüse. Der Gebrauch von Oel und Wein war nicht üblich. Den Ueberschuss des Erlöses für ihre täglichen Handarbeiten verwendeten sie für die Armen. Dem Gebete und der Betrachtung widmeten sie die halbe, oft auch die ganze Nacht. Allen diesen Strengheiten unterwarf sich Pachomius[3]) und hatte vor den übrigen Einsiedlern noch den Vorzug, dass er mit Palaemon dieselbe Zelle teilen und sich somit eines ganz innigen Verkehrs mit diesem Altmeister in der Ascese erfreuen durfte[4]).

Nachdem er so längere Zeit der Ascese obgelegen hatte, trennte er sich von seinem Altmeister mit dessen Zustimmung, um in dem ein wenig südlich gelegenen, einsamen Ort Tabennisi[5]) ein Kloster

---

1) M 9, A$^r$ 346.

2) C 4, 5, 8; M 18, 21, 23; A$^r$ 356 s.

3) C 6 s., M 22 s. Wenn *Pachomius* einmal am Osterfeste den Speisen etwas Oel beimischte (C 4, A$^r$ 351 s.), so beruhte das nicht, wie *Grützmacher* (S. 47 Note 4) meint, auf seinem Widerwillen gegen die strenge Ascese, sondern auf einem Missverständnis des Befehles seines Meisters.

4) Dass *Pachomius* bei *Palaemon* zunächst ein Noviziat von 3 Monaten durchmachen musste, ist eine Fiktion der arabischen Vita. Vgl. *Ladeuze* p. 165 not. 2.

5) Tabennisi (abgekürzt Tabenna) lag am Ostufer des Nils und gehörte zum Sprengel des Bischofs von Denderah (Teutyra). Vgl. C. 7. 20; M 25, 39. Dieser Ort war ein Dorf, wie von allen Viten übereinstimmend berichtet wird, und keine Insel, wie es noch in neuester Zeit von *Weingarten* (Ursprung des Mönchtums S. 1), *Bardenhewer* (Patrologie 1894 S. 244), und *Heimbucher* (Die Orden und Congregationen der kathol. Kirche 1896, I. Bd. S. 37) ange-

Digitized by Google

zu gründen. Die harte Ascese der Anachoreten war aber nicht, wie Amélineau[1]) vermutet, der Grund, weshalb sich Pachomius von Palaemon trennte. Allerdings milderte er in seinem Klosterverbande die Fastenascese; dies geschah aber aus Herablassung gegen die Schwachen, da in einer grösseren Mönchsgemeinschaft aussergewöhnliche Leistungen in der Faste nicht zur Regel gemacht, sondern mehr in das Belieben der einzelnen gestellt werden können[2]). Pachomius selbst machte bis zu seinem Tode keinen Gebrauch von den Milderungen seiner Mönchsregel[3]). Ebensowenig war etwa eine gewisse Antipathie gegen seine Mitbrüder der Beweggrund der Trennung[4]); vielmehr berichten die Viten[5]) von der innigen Freundschaft, die ihn mit allen Genossen der Einsamkeit verband. Sein neuer Entschluss wird in allen Viten übereinstimmend auf eine höhere Eingebung zurückgeführt. Als er sich nämlich einmal an einen fast unbewohnten Ort, Tabennisi genannt, begab und dort im Gebete verweilte, sprach eine Stimme vom Himmel zu ihm: »Bleibe hier und gründe ein Kloster; denn es werden sehr viele kommen, um unter deiner Leitung das monastische Leben zu führen.« Indes ist hiermit durchaus nicht ausgeschlossen, dass auch seine eigene Erfahrung ihn auf den Gedanken brachte, dem Mönchsleben eine festere Gestaltung zu geben. Der erste Schritt zur Sammlung der Einsiedler in der Wüste geschah ja durch Antonius, Amon, Makarius sowie auch durch Palaemon. Indes entging der scharfen Beobachtungsgabe, die dem Pachomius nachweislich durchs ganze Leben eigen war, nicht, dass diese ganz lose Vereinigung der Mönche in den Eremitenkolonieen zu einer nachhaltigen und sicheren Leitung nicht ausreichte. Erlebte doch Pachomius selbst, wie ein in der Nähe des Palaemon wohnender Einsiedler in die Fallstricke des Teufels fiel, weil er sich den Mahnungen des Meisters unzugänglich zeigte[6]). Nichts lag näher als einen Schritt noch weiter zu gehen und dem Mönchtum durch Einführung eines wahren cönobitischen Lebens noch grössere Sicherheit und Festigkeit zu verleihen. Sein inniger Verkehr und das Zusammenwohnen mit Palaemon wies den Pachomius

geben wird. Dieser Irrtum beruht auf einer falschen Lesart von *Sozomenus*, h. e. III, 14 (ἐν Ταβέννῃ νήσῳ τῆς Θηβαΐδος); doch findet sich in einer Handschrift die richtige Lesart ἐν Ταβεννήσῳ τῆς Θηβαΐδος, wie es schon *Valesius* in seinen Annotationes zu *Sozomenus* festgestellt hat. Vgl. auch *Baedeker* a. a. O. S. 219.

1) Étude historique sur s. Pakhôme, Le Caire, Barbier, 1887 S. 27.
2) P 16, M 52, Ar 394 s., 611.
3) C 9, 11, 33—35, 50—51.
4) *Amélineau* l. c. 18 s.
5) M 23, Ar 356.
6) C 5, M 18, Ar 353.

Digitized by Google

auf die Bahn, auf welcher auch der minder Gefestigte gefahrloser dem Mönchsideal nahekommen konnte. Dass ihn diese Gedanken wirklich bei der Gründung des Klosters leiteten, ergiebt sich aus den Viten, welche den Pachomius die Ideen von den Vorteilen des Cönobitenlebens vor dem Anachoretentum entwickeln lassen. Pachomius weist darauf hin, dass in einem Klosterverbande der einzelne Mönch durch die feste Hausordnung nicht blos sicherer vor Fehltritten bewahrt wird, sondern auch bei dem steten Verkehr mit den Mitbrüdern reichlichere Gelegenheit zur Uebung der Tugend und Nächstenliebe erhält[1]). Diese Ideen leiteten ihn bei seiner neuen Stiftung und führten zu einer neuen Epoche in der Entwicklung des Mönchtums.

Zunächst baute Pachomius nur für sich eine Zelle in Tabennisi und unterhielt einen regen Verkehr nicht nur mit Palaemon bis zu dessen Tode sondern auch mit den Mönchen der Nachbarschaft, welche zwar noch nicht auf seinen eigentlichen Plan eingingen, doch immerhin nach Art der Mönche des Antonius sich leiten liessen[2]). Der erste, der sich mit ihm zu einem gemeinsamen Leben vereinigte, war sein älterer Bruder Johannes; doch auch dieser war anfänglich dem Plane des Pachomius abhold[3]), der nun daran ging, ein geräumigeres Haus zu bauen, welches mehrere Mönche unter einem Dache vereinigen sollte. Johannes blieb nicht lange als Genosse seines Bruders am Leben; vielleicht noch zu seinen Lebzeiten meldeten sich drei Männer, Psentaesis (Peschentaîsi), Surus und Psois (Peschoi) zu dieser cönobitischen Lebensweise. Nach ihnen kamen Pecusius (Piethosch), Cornelius, Paulus, ein gewisser Pachomius und Johannes, welche mit Pachomius nach einer von ihm zusammengestellten Regel zusammenlebten. Meditation und Lesung der hl. Schrift

---

1) Vgl. die Rede des hl. Pachomius über das Verhältnis des Anachoretentums zum Cönobitentum. M 189 s, A$^r$ 507 s.

2) C. 15, *Amélineau*, Mémoires de la Mission archéologique française au Caire, Paris, Leroux, IV, 2 f., p. 540. Dieser letzte Text findet sich bei *Ladeuze* p. 171 s.

3) *Pachomius* geriet wegen der Erweiterung des Klosters in einen Conflikt mit seinem Bruder, der mit ihm allein leben wollte. Die Berichte, welche sich hierüber in C 10 und A$^r$ 361 finden, sind ganz gleich, nur dass nach C Johannes im Zorn seinen Bruder mit den Worten Παῦσαι πέρπερος ὤν anfährt, während nach dem Araber sich Pachomius zu den Worten »Genug der Thorheit« hinreissen lässt. Ein von *Amélineau* (l. c. p. 539) veröffentlichtes thebanisches Fragment legt ebenfalls die incriminierten Worte dem Johannes in den Mund. Der Araber hat also sich eine Textänderung zu schulden kommen lassen. Es ist darum ganz grundlos, wenn *Grützmacher* (a. a. O. S. 48 Note 1) zu dieser Episode bemerkt: »Die griech. Recension hat sich wiederum gescheut zu berichten, dass ihr Heiliger ein so unheiliges Wort zu seinem Bruder sprach und nachher Abbitte leistete, sie berichtet nichts (?) von einem Conflikt der Brüder, sondern nur wie diese fein einträchtig bei einander wohnen.«

Digitized by Google

war ihre Beschäftigung, während Pachomius selbst die Sorge für ihre irdischen Bedürfnisse auf sich nahm. Als die Zahl der Mönche auf hundert anwuchs, baute Pachomius im Bereiche des mit einer Mauer umgebenen Klosters eine Kirche — bis dahin besuchten sie Samstags und Sonntags ein von ihm selbst im Orte Tabennisi erbautes Gotteshaus mit den übrigen Dorfbewohnern — und ergänzte die ursprüngliche Regel durch neue Satzungen, welche die Arbeitsteilung und Organisation betrafen. Die Zeit der Gründung dieses Pachomianischen Urklosters lässt sich zwar nicht genau bestimmen; doch war dasselbe bereits vor dem Jahre 328 zu einer Berühmtheit gelangt. Als nämlich der hl. Athanasius im Jahre 330 seine erste Visitationsreise in die Thebais unternahm, erklärte er dem Bischof von Tentyra, in dessen Sprengel jenes Kloster gehörte, dass der Ruf des Pachomius und seiner Stiftung ihm schon vor der Ordination zu Ohren gekommen wäre.

Schliesslich konnte das schon mehrfach vergrösserte Kloster von Tabennisi neue Ankömmlinge nicht fassen. Pachomius gründete deshalb etwas nördlich davon zu Phebôou [1]) ein zweites Kloster, welches in seinen Mauern mehrere Häuser und eine kleine, mit Genehmigung des Bischofs von Diospolis parva [2]) erbaute Kirche fasste. Er gab den Insassen dieses neuen Klosters dieselben Regeln wie in Tabennisi und leitete mit inniger Hingabe beide Stiftungen.

Das Gelingen und Wachsen dieser beiden cönobitischen Schöpfungen blieb nicht ohne Eindruck auf die Mönche der Umgegend. Drei Mönchsgenossenschaften schlossen sich nach einander dem Pachomianischen Klosterverbande an. Zunächst that dies Eboneh (Ἐπώνυμος C 35, Ounagh A$^r$ 567) mit seiner ganzen Communität; das ziemlich geräumige Kloster, welches bei Schenesit, der Taufstätte des hl. Pachomius, lag und nur wenige Insassen zählte, wurde mit Mönchen aus den beiden ersten Klöstern bevölkert und nach dem Muster oder der Regel des Urklosters eingerichtet [3]). Orsiisi, ein Schüler des hl. Pachomius, erscheint später als Abt dieses dritten Klosters [4]). Auch die Mönchsgenossenschaft von Temouschons [5]) bat durch ihren Vorsteher Jonas den hl. Pachomius um Einführung der cönobitischen Lebensweise in ihrem Kloster. Wir besitzen noch in

1) Ohne den kopt. Artikel Baü (ep. Amm. 1) oder Baum (ep. Pach.), in der griech. Vita Πρόου (c. 35), Παβαῦ (c. 52, 56).

2) Die Ruinen des alten Diospolis parva sind in der Nähe des Fellâhfleckens Hôu. Vgl. *Baedeker* S. 218.

1) C 35, M 71, A$^r$ 567.

2) C 76, A$^r$ 652.

3) C 35, A$^r$ 568; M 72; Temouschons = Monchôsis (ohne Artikel).

Digitized by Google

lateinischer Uebersetzung einen Brief, den der Heilige an Cornelius, den Vorsteher dieses Klosters, in geheimnisvoller Schrift gerichtet hat. Endlich liess Petronius, der in Thebîou[1]), einem Landgute seines Vaters, mit einigen Mönchen der Ascese oblag, durch Pachomius sein Kloster organisieren und verblieb noch einige Zeit als Leiter desselben. Sein Vater, der gleichfalls die mönchische Lebensweise annahm, schenkte diesem Kloster alle seine reichen Besitzungen.

Alle diese 5 Klöster waren nicht weit von einander entfernt. Tabennisi, welches zur Diözese des Bischofs von Denderah gehörte, sowie die weiter nördlich gelegenen Klöster Phebôou[2]) (zur Diözese Diospolis parva (Hôu) gehörig) und Schenesit[3]) lagen am Ostufer des Nils. Das nicht weit von Schenesit, jedoch schon am Westufer gelegene Kloster Temouschons war von Phebôou aus in einer halben Nacht erreichbar[4]), während Thebîou zwischen den beiden letztgenannten Klöstern zu suchen ist[5]).

Ueber 100 km. nördlich von Phebôou entstanden in der Diözese des Bischofs von Akhmim[6]) drei neue Klöster. Das erste hiess koptisch Tsî (arabisch Schedsinâ, griechisch Tase) und erhielt einen gewissen Pessô zum Vorsteher[7]). Hierauf bat der ascetisch angelegte Bischof Arius von Akhmim den hl. Pachomius um die Gründung eines zweiten Klosters in der nächsten Nähe der Stadt; auf dem ihm geschenkten Terrain baute Pachomius mit seinen Brüdern das Kloster, wiewohl böswillige Menschen die Bauarbeiten zu stören suchten, besetzte es mit Rücksicht auf die Nähe der Stadt mit tüchtigen Mönchen und stellte es unter die Obhut des Abtes Samuel[8]). Nahe von Tsî entstand schliesslich das Kloster Tesmine. Der schon früher erwähnte Petronius erhielt die Leitung dieses sowie eines anderen benachbarten — wahrscheinlich des von Tsi — Klosters[9]), während in Thebîou an seine Stelle ein gewisser Apollonios trat[10]).

Das neunte und letzte Mannskloster, welches Pachomius noch

---

1) M 76 s., Θηβεῦ (C 50); beim Araber (p. 573) erscheint Thebtou transskribiert in Etouaout (b ≈ ou).
2) Jetzt Fâu. Vgl. *Baedeker* S. 219.
3) Jetzt Kasr-es-Saiyâd. Vgl. *Baedeker* S. 218.
4) M 120, 129, 160.
5) M 79—82. Vgl. *Ladeuze* S. 174 note 2.
6) Arabisch Schmin, griechisch Χέμμις, Πάνος, Πανόπολις (C. 51). Vgl. *Baedeker* S. 208.
7) C 52, T 535, A$^r$ 568 s.
8) C 51, A$^r$ 573.
9) C 52, M 77, A$^r$ 574.
10) M 77; in der arab. Version (p. 574) heisst der Abt Ainas.

Digitized by Google

gründete, lag südlich von Theben in der Nähe der Stadt Esneh (Latopolis) und hiess Phenoum [1]).

Ausser diesen Mannsklöstern verdankten noch 2 Frauenklöster ihre Gründung dem hl. Pachomius. Als nämlich sein Urkloster Tabennisi einen bedeutenden Ruf erlangt hatte, kam dahin seine Schwester Maria zum Besuch; Pachomius liess ihr durch den Pförtner erklären: »Wisse, dass ich noch am Leben bin, betrübe dich aber nicht darüber, dass du mich nicht sehen kannst. Ueberlege es jedoch, ob du nicht auch den Lebenswandel, den ich erwählte, einschlagen willst; alsdann sollen dir meine Brüder eine entsprechende Wohnung bauen.« Maria nahm die Einladung des Bruders an, und dieser beauftragte einige auserlesene Mönche, ihr im Dorfe Tabennisi in einiger Entfernung des Mannsklosters ein kleines Asketerium zu bauen. Gleichgesinnte Jungfrauen schlossen sich ihr an und lebten unter ihrer Leitung nach einer von Pachomius verfassten Regel. Ein hochbetagter und erprobter Mönch besuchte von Zeit zu Zeit dieses Kloster behufs ascetischer Unterweisung der Ordensfrauen [2]). Die griechische Vita C 86 erwähnt beiläufig, dass Pachomius, auf einer Rundreise begriffen, noch ein zweites Frauenkloster bei Tesmine gründete [3]). Zu Anfang des 5. Jahrhunderts beherbergte das erste Kloster nach Palladius (hist. laus. c. 39) ungefähr 400 Ordensfrauen.

Im Verlauf dieser Klostergründungen verlegte Pachomius seinen Wohnsitz von Tabennisi nach Phebôou; von hier aus leitete er den ganzen Klosterverband als Generaloberer. Unermüdlich visitierte er die Klöster, um den guten Geist in denselben aufrechtzuerhalten. Daneben unterhielt er noch einen lebhaften schriftlichen Verkehr mit den Vorstehern der einzelnen Klöster, wie seine auf uns gekommenen Briefe [4]) es beweisen.

Endlich hatte er, um die Einheit des ganzen Klosterverbandes zu wahren, die Anordnung getroffen, dasss zweimal im Jahre, zu Ostern und in der Mitte des August, zu Phebôou eine Generalversammlung aller Mönche stattfinden sollte. Bei dieser Gelegenheit hatten die Oekonomen der Klöster dem Oberökonom von Phebôou über die Arbeitserzeugnisse Rechenschaft abzulegen, und wenn ein-

1) M 77 s.; C 52 Πιχνοῦμ, C 72 Παχνούμ, A$^r$ 575 Ebnoum, A$^r$ 659 Bahnoun. Cf. A$^r$ 591.

2) C 22, M 36 s., A$^r$ 380 s.

3) Καὶ εἰς τὸ Μηνὲ ἄλλην ἐποίησεν ὁ Ἀββᾶ Παχούμιος περιών. — Τὸ Μηνέ (Μήν) = Τισμηναί = Aschmini cf. C 52, 74, A$^r$ 646. Vgl. *Ladeuze* S. 177.

4) Die von Hieronymus ins Lateinische übersetzten Briefe des hl. Pachomius finden sich bei *Migne*, s. lat. tom. 23 col. 91 s. Ueber ihre Echtheit siehe *Ladeuze* S. 111 f.

Digitized by Google

zelne Mönche etwas im Herzen gegen jemand hatten, so fand hier eine Versöhnung statt.

Beschränkten sich auch alle diese Klostergründungen auf die Thebais, so rekrutierte sich doch die Bewohnerschaft derselben nicht aus Kopten allein. Theodor, ein Lektor der alexandrinischen Kirche, — nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Lieblingsschüler des Pachomius — sowie noch viele andere Alexandriner (Griechen) und Ausländer traten in den Pachomianischen Klosterverband ein. Pachomius liess für diese im Kloster Phebôou ein eigenes Haus bauen und machte Theodor zum Vorsteher desselben [1]). Dieser letztere versah mit einigen anderen alexandrinischen Mönchen unter Pachomius und dessen Nachfolgern Dolmetscherdienste für die des Koptischen unkundigen Mönche [2]). Der bekannte Bischof Ammon, der fünf Jahre nach dem Tode des Pachomius in dem Hause der Griechen Aufnahme fand, traf den Theodor noch am Leben und erzählt, dass nach dessen Tode ein gewisser Ausonius sein Nachfolger wurde. [3])

Nach demselben Gewährsmann fand sich im selben Hause ein Lycier, namens Πατρίκιος und ein Libyer mit Namen Ὥριος [4]). Die boheirische Vita erwähnt auch einen Pachomianischen Mönch Domnios, der von Geburt Armenier war [5]). In Uebereinstimmung mit diesen Daten berichtet C 60, dass in dem Kloster Phebôou viele Alexandriner und Rhomäer wohnten; unter den letzteren sind wohl Byzantiner zu verstehen; indes erwähnen die Paralipomena (c. 27) auch einen lateinischen Mönch, der zu den Pachomianern gehörte.

Das Verhältnis des Pachomius zum Anachoretentum, seine Stellung zur kirchlichen Hierarchie, sein Charakter und die Sittlichkeit seiner Mönche wird später besprochen werden; hier soll nur noch über sein Lebensende [6]) berichtet werden. Pachomius hatte noch zu Ostern 346 eine Generalversammlung zu Phebôu abgehalten, als kurze Zeit darauf in seinen Klöstern eine pestartige Krankheit ausbrach. Hundert Brüder fielen ihr zum Opfer; auch Pachomius erlag derselben nach vierzigtägigem Leiden [7]). Auf Bitten der Mönche

1) C 60, M 141 s., A$^r$ 473 s.
2) S. oben S. 133.
3) Ep. Amm. c. 4.
4) Ebend. c. 19 und 2.
5) M 225.
6) C 75, A$^r$ 643 s.
7) Der Todestag des hl. Pachomius ist nach C 75 und A$^r$ 648 der 14. Pachons oder der 9. Mai. Als Todesjahr wird von den Bollandisten das Jahr 349, von Achelis 340, von Amélineau 348, von Krüger und Grützmacher 345 und endlich von Ladeuze (S. 229 f.) das Jahr 346 bezeichnet. Wenn die Angaben der Viten richtig sind, dass nämlich Pachomius gleich nach Ostern erkrankte und ungefähr nach 40tägiger Krankheit am 9. Mai starb, so passt

Digitized by Google

bestimmte er 2 Tage vor seinem Tode Petronius, den Abt von Tesmine, zu seinem Nachfolger.

### *§ 14. Die Klöster des hl. Pachomius unter seinen drei ersten Nachfolgern.*

Petronius, den Pachomius vor seinem Tode zu seinem Nachfolger bestimmt hatte, entstammte einer hochangesehenen Familie

---

dies alles auf das Jahr 346; denn in diesem Jahre wurde das Osterfest am 30. März gefeiert. Vgl. den Festbrief des hl. Athanasius von Jahre 346: 'Nemo de die ambigat neque contendat dicendo, Pascha fieri debere die XXVII mensis Phamenoth (23. März). Etenim in sancta synodo quaestio ventilata fuit cunctique definierunt festum esse agendum III Kal. Aprilis (30. März), videlicet die IV mensis Pharmuthi'. S. *Migne*, s. gr. t. 26 col. 1423. Allerdings traf auch im Jahre 340 das Osterfest am 30. März, und somit würde auch dieses Jahr den Zeitbestimmungen über die Krankheit des Pachomius genügen. Allein eine andere historische Notiz (C 77, A$^r$ 656 s.) steht dem im Wege. Kurze Zeit nach dem Tode des Pachomius begaben sich nämlich einige Mönche von Phebôou nach Alexandria zur Begrüssung des hl. Athanasius. Unterwegs besuchten sie den hl. Antonius und erzählten ihm unter Thränen von dem eben erfolgten Hinscheiden ihres Klosterstifters. Ueber den Zeitpunkt dieser Reise heisst es nun in C 77: Καὶ ἐγένετο ὅτε ὁ Ἀρχιεπίσκοπος ὁ ἅγιος Ἀθάναστος ἀνέκαμψεν μετὰ δόξης Κυρίου ἀπὸ τοῦ Κομιτάτου παρερχόμενος οἱ ἀδελφοὶ ἐν τῷ πλοίῳ εἰς Ἀλεξάνδρειαν κτλ. A$^r$ 656 s.: Il arriva plus tard que le père Athanase, patriarche d'Alexandrie, étant de retour de Constantinople (?), recouvra son siège et la plupart des hommes allaient le saluer et recevoir sa bénédiction. Il arriva que des frères, moines du monastère de Phebôou . . . Dieser feierliche Einzug des hl. Athanasius erfolgte aber am 31. October 346. Vgl. den Index der Festbriefe zum Jahre 346 (Migne l. c. col. 1355): Hoc anno Dominica Paschatis erat die IV Pharmuthi . . . III Kal. Aprilis (30. März), . . . consulibus Constantio et Constante III Augustis, gubernante eodem Nestorio Gazaeo Aegypti praefecto. Cumque obiisset Gregorius die II Epihi, reversus est Roma ex Italia (Athanasius) et in civitatem ecclesiamque ingressus. Mirabili antem occursu dignus fuit; etenim die XXIV Paophi (31. Octob.) populus cunctique magistratus ei obviam inverunt usque ad centesimum lapidem. Mit dieser historischen Notiz ist also die Ansetzung des Todes des Pachomius auf das Jahr 340 nicht in Einklang zu bringen; die übrigen Datierungen des Todesjahres mit Ausnahme des Jahres 346 harmonieren auch nicht mit den Zeitbestimmungen über die Krankheit des Pachomius. — *Amélineau, Grützmacher* und *Achelis* haben auf Grund einer Notiz der arab. Vita (p. 649 s.): »La somme des jours où il resta dans le monde, est de 60 ans; il se fit moine à l'âge de 21 ans, et demeura alors dans la vie monacale 39 ans« angenommen, dass Pachomius wirklich 60 Jahre alt geworden sei. Allein diese Angabe der arab. Vita ist sehr zweifelhafter Natur; heisst es doch bald darauf, dass Pachomius noch verhältnismässig jung gestorben sei (Comme le Seigneur l'avait vu crucifier son corps en toute chose, pour cette raison, il l'appela vers lui promptement, et il ne le laissa pas vivre un long âge de peur qu'il ne s'affaiblît beaucoup). Uebrigens steht diese Notiz über das Lebensalter des Pachomius im Widerspruch mit anderen Lebensdaten derselben Vita. Vgl. *Ladeuze* S. 234: »D'après elle (A$^r$ 342) Pakhôme ne fut enrôlé et, par conséquent, ne se fit moine qu'après que la persécution fut finie, donc au plus tôt, en 312, puisque le dernier d'entre les martyrs, pour cette recension (p. 338), est le patriarche Pierre, tué en novembre 311. Mais d'autre part, nous l'avons vu, d'après les données que fournit A$^r$ lui-même, notre saint mourut au commencement de 346 (S. oben). Or, de 312 à 346, il y a, tout au plus, pour sa vie monacale, 34 et non 39 ans.« Unter Zugrundelegung dieser Begrenzungsdaten in der arab. Vita wäre Pachomius höchstens 54 Jahre alt geworden.

Digitized by Google

und besass nach dem Urtheile des Klosterstifters die für die Leitung der ganzen Communität notwendige Bildung und Befähigung. Als ihm die Brüder die Nachricht von seiner Ernennung zum Generalabt brachten, lag er schwer krank darnieder, siedelte noch von Tesmine nach Phebôou über, doch schon nach ungefähr zwei Monaten folgte er dem hl. Pachomius ins Grab nach [1]).

Als Petronius dem Tode nahe war, bezeichnete er Orsiîsi, den Vorsteher des Klosters Schenesit, zu seinem Nachfolger. Unter diesem Generalabte dehnte sich die Pachomianische Communität immer weiter aus; doch mit der Zunahme des irdischen Besitzes schwand auch der gute Geist in den einzelnen Klöstern [2]). Schon vier Jahre [3]) nach dem Tode des hl. Pachomius bedrohte ein Schisma den Bestand des ganzen Klosterverbandes. Der Klosterstifter hatte nämlich angeordnet, dass die einzelnen Klöster die Erzeugnisse der Mönchsarbeit an das Hauptkloster Phebôou abliefern sollten; von hier aus sollte der Verschleiss derselben und die Verteilung des Erlöses an die einzelnen Klöster je nach Bedarf besorgt werden. Dieser Satzung entgegen wollte nun Apollonius, der Abt des Klosters Temouschons, welches grosse Ländereien besass, die Erträge derselben für die Bedürfnisse seines eigenen Klosters behalten und sein Kloster von dem Generalabt unabhängig haben. Da der Geist des Aufruhrs auch auf andere Klöster überzugehen schien und Orsiîsi sich ausser stande sah, die Ordnung wiederherzustellen, so ernannte er Theodor, den Lieblingsschüler des hl. Pachomius, zu seinem Coadjutor.

Es wird am Platze sein, hier den bisherigen Lebenslauf des Theodor ausführlicher darzustellen, zumal dem Andenken dieses Mannes durch Amélineau [4]) und Grützmacher [5]) nicht volle Gerechtigkeit widerfahren ist. Theodor [6]), ein Sohn reicher, christlicher Eltern, entschloss sich in noch jugendlichem Alter, dem Reichtum und dem Weltleben zu entsagen und zog sich in eine Einsiedelei bei Esneh zurück. Die dortigen Einsiedler erzählten vieles von der neuen Klosterstiftung des Pachomius, und als ein Pachomianischer Mönch auf einer Reise diese Einsiedelei besuchte, schloss sich ihm der erst vierzehnjährige Theodor an und wurde zu Tabennîsi wegen der Fort-

1) Nach der sahidischen Vita starb Petronius am 25. Epiphi = 19. Juli. C 75 ἐτελεύτησεν ἐπὶ φιτοῦ (soll wohl der Monatsname Epiphi sein,) αὐτοῦ μηνὸς ἑβδομῇ καὶ εἰκάδῃ. Die Differenz zwischen den beiden Daten ist unbedeutend. Nach A$^r$ 651 leitete Petronius den Klosterverband einige Tage.

2) C 81. A$^r$ 666 f.

3) *Ladeuze* S. 227 f.

4) Annales du Musée Guimet, Tome XVII, p. XCIV s.

5) A. a. O. S. 104 f.

6) C 23 f., M 46 f., A$^r$ 368 f.



Digitized by Google

schritte in der Ascese bald ein Liebling des Pachomius. Dieser bediente sich bald des jugendlichen Mönches zu wichtigen Missionen, liess ihn oft an seiner Statt die Katechesen vor der Communität halten und glaubte in ihm den Mann gefunden zu haben, den er vor seinem Tode zu seinem Nachfolger bestimmen könnte[1]). Indes ein Vorfall soll nach Grützmacher die furchtbare Leidenschaftlichkeit Theodors beweisen. Der letztere hatte, wie C 26 berichtet, schon zehn Jahre in Tabennîsi zugebracht, als seine Mutter daselbst mit einem Briefe des Bischofs von Esneh erschien, demgemäss ihr der Sohn zurückgegeben werden sollte. Sie kehrte im Frauenkloster ein und schickte an Pachomius das bischöfliche Schreiben mit der Bitte, er möge ihr wenigstens erlauben, ihren Sohn sehen zu dürfen. Pachomius wollte nun dieser Bitte mit Rücksicht auf das bischöfliche Schreiben willfahren; doch Theodor erklärte: »Thäte ich dies, würde Gott mich, da ich nun einmal zum Mönchsleben berufen bin, am Tage des Gerichtes tadeln, und meine Handlungsweise würde der Communität der Brüder zum Aergernis gereichen. Die Leviten haben einst kein Bedenken getragen, auch ihre eigenen Angehörigen zu töten, um Gott mehr zu gefallen und den Zorn Gottes nicht auf sich zu laden. Auch ich habe hier auf der Welt keine Mutter, noch irgend ein Eigentum.« Pachomius billigte diesen Entschluss Theodors und meinte, auch die Bischöfe würden diese Entsagung wohl zu würdigen wissen. Die Mutter Theodors aber entschloss sich, in das Frauenkloster einzutreten, indem sie bei sich dachte, dass sie auf diese Weise nicht bloss ihren Sohn einmal unter den übrigen Mönchen sehen, sondern auch für das Heil ihrer eigenen Seele Sorge tragen könnte. Die boheirische und arabische Vita erzählen dasselbe Vorkommnis, jedoch, wie sonst, in drastischerer Färbung. Nach der ersteren (M 54) erklärte Theodor dem hl. Pachomius: »Ich fürchte eine Vorschrift des Evangeliums zu verletzen, wenn ich die Mutter aufsuche. Ist das nicht der Fall, so will ich zu ihr gehen. Wäre dies aber ein Beweis meiner Schwäche, so will ich sie nicht nur nicht sehen, sondern ich würde sie, wenn ich sie töten müsste, nicht schonen, wie es einst die Leviten auf Geheiss Gottes gethan haben[2]).« Diese allerdings uns befremdende Erklärung fehlt in der ältesten griechischen Recension (cf. C 26) und ist wohl mehr auf das Konto der überhaupt drastischer schreibenden Kopten zu setzen. Aber zugegeben, dass Theodor wirklich so gesprochen hätte, so läge doch kein hinreichen-

1) C 25, M 48.
2) Aehnlich lauten die Worte in A$^{r}$ 405.

Digitized by Google

der Grund vor, diese aus dem Munde eines jungen koptischen Mönches kommenden Worte so streng zu beurteilen und daraus einen Beweis für seinen gewaltthätigen Charakter herzuleiten, zumal diese hypothetisch ausgesprochene Erklärung nur eine drastische Anspielung auf eine Schriftstelle (Exod. 32, 27 f.) ist. Amélineau sagt ja selbst, dass die Uebertreibung eine besondere Eigentümlichkeit der koptischen Schreibweise sei[1]). Wie wenig übrigens die Mutter Theodors durch seine Handlungsweise irritiert war, ergiebt sich daraus, dass sie nach C 26 in das Frauenkloster eintrat, während nach der koptischen Recension (M. 56) ihr jüngerer Sohn Pachomianer wurde.

Indes Theodor »muss doch ein gewaltthätiger Mensch gewesen sein«; dafür bringt Amélineau und Grützmacher noch einen zweiten und letzten Beweis. Pachomius hatte bekanntlich später seinen Wohnsitz nach Phebôou verlegt und die Aufsicht über das Kloster Tabennîsi seinem Lieblingsschüler übertragen[2]). Als er nun einmal wegen der Vernachlässigung der Klostersatzungen seitens einiger Mönche von Tabennîsi dem Theodor Vorwürfe machte, soll dieser den Heiligen im Zorn mit seiner Hand geschlagen haben. Ganz abgesehen davon, dass der ganze Bericht der koptisch-arabischen Recension wenig Vertrauen erweckt, so beruht doch der dem Theodor hierbei gemachte Vorwurf, wie oben schon gezeigt worden ist, auf einer falschen Uebersetzung eines arabischen Ausdrucks durch Amélineau[3]). Es handelt sich in dem Texte bloss um einen Gestus der Ungeduld, wie denn auch Pachomius dem Theodor nicht wegen dieses Gestus, sondern wegen der Nachlässigkeit der Mönche einen Vorwurf macht. Uebrigens waren die Pachomianischen Mönche weit entfernt, Theodor einer heftigen Leidenschaft zu zeihen. Nicht nur nach Angabe von C 58, sondern auch von $A^r$ 449 hat sogar der Schüler den Meister in der Sanftmut übertroffen.

Endlich soll Theodor nach Amélineau und Grützmacher auch ein durchaus ehrgeiziger und schlauer Mönch gewesen sein, der durch Verstellung und Heuchelei die Würde eines Generalabtes anstrebte. Wo ist nun der Beweis dafür? Als Pachomius einmal schwer erkrankte, drangen in Theodor die Mönche, die Würde des Generalabtes anzunehmen, wenn der Heilige sterben sollte. Theodor gab nach langem Widerstreben dem Wunsche der Mitbrüder nach.

1) A. a. O. p. XCVI.
2) C 50, M 101, $A^r$ 440.
3) S. oben S. 146 f.



Digitized by Google

Pachomius, der dies nachträglich erfuhr und die Bestimmung seines Nachfolgers sich selbst vorbehalten wollte, war darüber sehr betrübt, dass Theodor sich habe schliesslich überreden lassen. Betrachten wir diesen ganzen Vorgang, so haben hierbei sich eher die Mönche als Theodor selbst verschuldet, wie das auch die Quellen nachdrücklich betonen[1]). In sämtlichen Viten wird auch berichtet, dass Theodor während der 7 Jahre, wo er den Pachomius bei der Visitation der Klöster unterstützte, nie in sich den Gedanken aufkommen liess, dessen Nachfolger zu werden[2]). Jedenfalls folgt aus diesem Vorfall auch, dass Theodor keinen gewaltthätigen Charakter besass, wenn er sich die Liebe seiner Mitbrüder in so hohem Masse erworben hatte[3]). Auch beweist dieser Bericht gleich den vorher mitgeteilten, dass den Autoren der griechischen und der koptisch-arabischen Vita durchaus fern lag, dem Theodor zu schmeicheln und ihn auch auf Kosten der Wahrheit mit dem Nimbus der Heiligkeit zu umgeben, wie es Amélineau annimmt, was schon deshalb ausgeschlossen erscheint, weil die Viten samt und sonders erst nach dem Tode Theodors verfasst worden sind.

Zu Gunsten Theodors spricht auch der Umstand, dass er sich wegen des oben erwähnten Vorfalles der von Pachomius ihm auferlegten Busse willig unterwarf und nach Entbindung von seinem Amte ein zurückgezogenes Leben führte. C 69 berichtet, dass Pachomius ihm damit eine Lektion in der Demut geben wollte, und es ist kein Anzeichen dafür, dass Theodors Busse etwa nur Heuchelei und Verstellung war; wird doch bezeugt, dass sein Schmerz über das Vorgefallene so gross war, dass seine Mitbrüder glaubten, er würde das Kloster verlassen; er that es nicht, ebensowenig verlor er aber die Liebe und Zuneigung des hl. Pachomius, der von diesem seinem Lieblingsschüler gelegentlich erklärte, dass er siebenmal vollkommener als vorher geworden sei[4]). Zwar wurde später nicht Theodor, sondern Petronius von dem sterbenden Klosterstifter als sein Nachfolger bestimmt. Dies geschah aus einem prinzipiellen Gesichtspunkte; Pachomius hielt es für den Bestand seines Klosterverbandes als nothwendig, seinen Nachfolger aus eigener Initiative zu wählen. Aber er that es nicht etwa aus einer noch zurückgebliebenen Antipathie gegen Theodor. Vielmehr hat sich der sterbende Pachomius nach Ausweis aller Quellen von seinem Lieblingsschüler Theodor in

1) C 69, M 156, Ar 578.
2) C 68, M 153, Ar 492.
3) Vgl. auch C 78—79, M 49, Ar 449.
4) C 70, Ar 663.

Digitized by Google

der herzlichsten Weise verabschiedet, ihn beauftragt, seinen Leib an einem geheimen Orte zu begraben und ihm ans Herz gelegt, sich auch weiterhin der fehlenden Brüder anzunehmen [1]).

Wie bis zum Tode des Pachomius der Wandel Theodors verdächtigt wird, so wird auch diesem von Amélineau und Grützmacher mit Unrecht die Spaltung der Pachomianischen Mönche unter Orsiîsi in die Schuhe geschoben. Um sich unentbehrlich zu machen, hätte Theodor im geheimen den Aufruhr geschürt.

Es ist von vornherein unwahrscheinlich, dass er mit den aufrührerischen Mönchen unter einer Decke gesteckt hätte. Es verriete ja ein hohes Mass von Unklugheit bei Orsiîsi, wenn dieser in jenem kritischen Augenblick den Theodor in der Absicht zum Coadjutor erwählte, um den Geist des Aufruhrs zu bannen. Die unbotmässigen Mönche wünschten ja nicht einen anderen Generalabt, sondern sie gingen darauf aus, diese Würde überhaupt zu beseitigen. Der Bericht über die Thätigkeit Theodors als Coadjutor spricht auch nicht zu Gunsten derjenigen, welche seinen Charakter verdächtigen möchten. Zunächst wird in den Quellen ausdrücklich betont, dass Theodor vor seiner Erwählung zum Coadjutor sich nichts herausnehmen wollte, das irgendwie über ihn missliebig gedeutet werden konnte. Aus diesem Grunde wies er die Mönche ab, welche in ihn drangen, die Katechesen im Kloster, wie zu Lebzeiten des Pachomius, zu halten [2]). Als Coadjutor unternahm er nichts, ohne den Rat des Orsiîsi eingeholt zu haben [3]); ja, er unterwarf sich den Anordnungen des letzteren, selbst wenn dieselben seinen Anschauungen nicht entsprachen [4]). Wie der hl. Athanasius in einem Briefe ihn als Mitarbeiter des Orsiîsi bezeichnet [5]), so hält er sich selbst nur als dessen Stellvertreter [6]).

Im Jahre 350 zum Coadjutor berufen, beschwichtigte nun Theodor den Geist des Aufruhrs und führte Apollonios, den Abt von Temouschons, zur Unterwerfung unter die Oberleitung zurück.

Nördlich von den durch Pachomius gestifteten Klöstern gründete Theodor bei Schmoun [7]) zwei neue Niederlassungen. Nach M 271 hiessen diese Nouoi (cf. A$^r$ 676) und Kahior, nach C 86 Obi und

1) C 75; A$^r$ 648, vgl. dazu *Ladeuze* S. 196 Note 1.
2) C 79, T. 309, A$^r$ 662.
3) C 86.
4) M 259 f.
5) C 92.
6) C 83, 93, 94; M 276, 284; A$^r$ 670, 697, 702.
7) Die Trümmer von Schmoun (Hermopolis) liegen 1½ km westlich landeinwärts von Rôda zwischen dem Josephskanal und dem Nil bei dem Dorfe Aschmunên (Baedeker S. 191).

Digitized by Google

Kaïos[1]). Ein drittes Kloster entstand in der Umgegend von Hermothis (Armoutim). Nach dem Briefe Ammons (c. 17) muss Theodor noch ein Mannskloster bei Ptolemaïs[2]) (koptisch Psoï) gebaut haben. Zu den von Pachomius gegründeten Frauenklöstern von Tabennîsi und Tesmine kam auch noch unter Theodor ein drittes zu Bechre (Fakhna A[r] 676) hinzu, welches eine Meile von Phebôou entfernt lag.

Nach 18jähriger Leitung des Verbandes starb Theodor[3]). Der hl. Athanasius, der aus diesem Anlass den Pachomianern ein Beileidsschreiben sandte, ist voll des Lobes über den dahingeschiedenen Generalabt und fordert Orsiîsi auf, die Leitung wieder zu übernehmen. Wie lange nun der letztere noch nach dem Tode Theodors an der Spitze der Pachomianer stand, ist unbekannt. Die Pachomiusviten schliessen nämlich mit dem Tode Theodors ab und erwähnen nur mit einigen Zeilen die Thatsache, dass Orsiîsi wieder das Regime übernahm. Wenn die Verfasser der Vita C hier abbrachen, so geschah dies nicht aus Voreingenommenheit gegen den letzteren; spricht doch die Vita an anderen Stellen (C 75—83) mit der grössten Anerkennung von Orsiîsi. Der Grund ist vielmehr der, dass diese Vita gleich nach dem Tode Theodors ans Licht kam.

In den Katechesen, die Orsiîsi seinen Mönchen hielt, pflegte er ebenso fleissig die hl. Schrift heranzuziehen, als die Mahnungen des hl. Pachomius zu wiederholen[4]). Denselben Charakter haben auch die 56 Unterweisungen, die er am Ende seines Lebens den Mönchen als Vermächtnis übergab und die unter dem Titel ‚Doctrina de institutione monachorum' in lateinischer Uebersetzung auf uns gekommen sind[5]). Gennadius, der in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. lebte, kennt diese Schrift und äussert sich über dieselbe folgendermassen[6]): ‚Oriesiesis monachus, amborum i. e. Pachumii et Theodori collega, vir in sanctis scripturis ad perfectum instructus, composuit librum divino conditum sale, totiusque monasticae disciplinae instrumentis constructum et ut simpliciter dicam, in quo totum pene vetus

1) A[r] 680 nennt dies Kloster Kâbour.
2) Ptolemaïs (das heutige el-Menschîye) lag 15 km südlich von Akhmîm.
3) Kurz vor seinem Tode sprach *Theodor* (M 265): 'Voici que je suis avec vous depuis 18 ans, d'après l'ordre de Dieu et de notre père apa Horsiîsi'. Vgl. dazu *Ladeuze* S. 229—230. — Theodor starb am 2. Paschons d. i. den 27. April (7 Tage nach Ostern) im Jahre 368. Die Annahme des Achelis und Krüger, dass Theodor schon am 27. April 363 gestorben sei, ist nicht haltbar; denn nach dem Briefe des Ammon (c. 23) erlebte dieser Lieblingsschüler des hl. Pachomius noch den im Juni 363 erfolgten Tod des Kaisers Julian.
4) Vgl. die beiden in der Vita C 76 und 95 mitgeteilten Reden des Orsiîsi.
5) Abgedruckt bei *Migne*, s. lat. CIII col. 453 s. und s. gr. XL col. 870 s.
6) De vir. illustr. c. 9.

Digitized by Google

et novum testamentum compendiosis dissertationibus iuxta monachorum dumtaxat necessitatem, invenitur expositum, quem tamen vice testamenti prope diem obitus sui fratribus obtulit'. Das Spiegelbild, welches in dieser Schrift von den Einrichtungen und Sitten der Pachomianer entworfen wird, steht vollständig im Einklang mit den Nachrichten, die hierüber in den anderweitigen Quellen vorhanden sind [1]).

### *§ 15. Vorbemerkungen zur Pachomianischen Klosterregel.*

Es muss schon von vornherein angenommen werden, dass Pachomius seinen Klöstern bestimmte Regeln gegeben hat. Eine in einem Kloster wohnende Mönchsgesellschaft konnte auf die Länge der Zeit ohne Feststellung einer Tages- und Hausordnung und ohne Regelung der gegenseitigen Beziehungen der Mitglieder nicht bestehen. In der That dachte Pachomius schon daran bei dem Bau seines Klosters in Tabennisi [2]). Mit seinen ersten Schülern führte er sofort ein gemeinsames Leben ein und gab ihnen Vorschriften, die das religiöse Leben, die Kleidung, die Speise und den Schlaf nach der Anweisung der hl. Schrift regelten [3]). Als das Kloster hundert Insassen zählte, schuf er eine neue Organisation, teilte die Mönche in mehrere Gruppen mit besonderen Vorständen und sorgte für eine rationelle Arbeitsteilung unter denselben [4]). Nach demselben Muster wurden auch die später gegründeten Klöster eingerichtet (s. oben S. 156), und um Einheitlichkeit in der Leitung der einzelnen Klöster zu erzielen, schrieb Pachomius die darauf bezüglichen Satzungen in einem eigenen Buche für die Vorsteher auf [5]). Auch dem in der Nähe von Tabennisi errichteten Frauenkloster schickte er ein Exemplar seiner Mönchsregel zu und gab zugleich neue Satzungen, welche die Mönche beim etwaigen Besuch verwandter Klosterfrauen sowie bei Verrichtung notwendiger Dienstleistungen im Frauenkloster beobachten sollten [6]). In der boheirischen Vita wird noch bemerkt, dass Pachomius seine Regeln teils mündlich lehrte,

---

1) Ueber die Echtheit der Doctrina etc. siehe *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. Bruxelles, 1715, tome 7 p. 1386 und *Ladeuze* S. 114 f.

2) C 10: Καὶ πῶς διδάξω, κύριε, οὓς καλεῖς σὺν ἐμοὶ τοῦτον ἑλέσθαι τὸν βίον, μὴ πρῶτον αὐτὸς νικήσας.

3) C 17: Κοινόβιον γάρ ἦν αὐτοῖς· καὶ οὕτως ἐκανόνισεν αὐτοῖς, τύπον ἀπρόσκοπον καὶ παραδώσεις ὠφελήμους τῶν ψυχῶν συντάξας ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν, τὸ ἔνδυμα αὐτῶν εὐμέτρως, τὴν τροφὴν ἐν ἰσότητι, καὶ τὸ κοιμηθῆναι αὐτῶν εὐσχημόνως. Cf. M 31—32, A$^r$ 370—371.

4) C 19, M 34 f., A$^r$ 372 f.

5) C 38.

6) C 22, M 37—38, A$^r$ 381—382.

Digitized by Google

teils schriftlich und zwar jedenfalls in der koptischen Sprache aufzeichnete[1]). Eine solche schriftliche Mönchsregel dieses Klostergründers lag thatsächlich den Verfassern der ältesten Pachomiusvita vor[2]).

Es steht also fest, dass Pachomius eine Regel für seine Mönche geschrieben hat; es fragt sich nun, welche von den unter seinem Namen überlieferten Regeln auf Echtheit Anspruch machen kann.

Nach einigen soll die von Palladius in der Historia Lausiaca (c. 38) mitgeteilte Mönchsregel des Pachomius die ursprünglichste sein oder wenigstens dem Kern nach von diesem Klosterstifter herrühren[3]). Verdächtig indes erscheint schon die dieser Klosterregel vorausgeschickte Bemerkung des Palladius, dass diese Satzungen dem Pachomius gleich zu Beginn seines Aufenthaltes in Tabennisi von einem Engel auf einer ehernen Tafel überbracht worden seien. Die griechische Vita C, welche die frischeste Tradition über Pachomius enthält, weiss nämlich nichts von diesem übernatürlichen Ursprung seiner Klosterregel; vielmehr wird in derselben, wie schon oben dargethan ist, berichtet, dass Pachomius die Mönchsregel nach Massgabe der hl. Schrift zusammengestellt und dieselbe später aus Zweckmässigkeitsgründen ergänzt hat. Diese Angaben der Vita C werden auch von den koptisch-arabischen Pachomiusviten bestätigt[4]). Dazu kommt noch, dass sich Pachomius in seinen Reden und Ermahnungen nirgends auf einen übernatürlichen Ursprung seiner Mönchsregel beruft, um derselben den gehörigen Nachdruck zu verleihen. So hatte z. B. Pachomius in seiner Regel den Mönchen strengstes Stillschweigen während der Arbeit vorgeschrieben. Als nun einmal diese Vorschrift im Kloster Tabennisi von den in der Bäckerei beschäftigten Mönchen übertreten worden war, erklärte er seinem Schüler Theodor, die Mönche sollten sich nicht damit entschuldigen, dass die Regeln menschlichen Ursprungs seien; in denselben seien zwar oft geringfügige Dinge vorgeschrieben, aber sie seien doch von der grössten Bedeutung; er hätte sie sicherlich nicht geboten, wenn sie nicht nützlich wären[5]). Ein anderes Mal wird Pachomius von seinem

---

1) M 104, A$^r$ 502. — Ueberhaupt ergänzte Pachomius nach Massgabe des Bedürfnisses seine ursprünglichen Regeln durch neue Satzungen, wie aus C 52, 57, M 101—102, 186—187, A$^r$ 426—427, 502—504 hervorgeht.

2) C 63.

3) ***Grützmacher*** a. a. O. S. 117 ff., ***Zöckler*** a. a. O. S. 200 f., ***Erwin Preuschen***, Deutsche Litteraturzeitung 1896 S. 710.

4) Siehe oben S. 167 u. 168 (Anfang).

5) C 57: Καὶ εἶπεν ὁ ἀββὰς Παχούμιος· Ὅτι νομίζουσιν ἐκεῖνοι ἀνθρώπινα εἶναι ταῦτα τὰ παραγγέλματα κἂν περὶ ἐλαχίστου δοθῇ μέγα ἐστίν. . . . . Εἰ μὴ δὲ ἦν ὠφέλημος ψυχῶν ἡ ἐντολὴ ἐκείνη, οὐκ ἂν παρηγγείλαμεν περὶ αὐτῆς. Cf. M 110.

Digitized by Google

Freunde Dionysius, dem Oekonomen der Kirche von Tentyra, getadelt, dass er fremden Mönchen den Eintritt in sein Kloster verwehre und dieselben in einem besonderen Raume beherberge. Pachomius erwidert, er gestatte wohl fremden Mönchen die Teilnahme am Gottesdienste im Kloster, doch in Bezug auf Tisch und Schlaf blieben diese getrennt, und diese Anordnung hätte er deshalb getroffen, damit Fremde nicht irgendeine Ungehörigkeit bei seinen jüngeren, noch unerfahrenen Mönchen bemerkten und daran Anstoss nähmen [1]). Auf diese Weise verteidigt Pachomius die Satzungen seines Klosters; nirgends beruft er sich auf den übernatürlichen Ursprung seiner Regel; höchstens wird noch darauf hingewiesen, dass seine Satzungen mit den Grundsätzen der hl. Schrift in Einklang stehen [2]). Kurzum, seine Regeln erscheinen bloss als Frucht seiner Klugheit oder des Studiums der hl. Schrift. Weder die Briefe des hl. Pachomius und seines Schülers Theodor, noch die Doctrina Orsiesii geben einen Anhalt, aus dem man schliessen könnte, dass Pachomius seine Klosterregel von einem Engel erhalten habe. Wenn in der letzteren Schrift darauf hingewiesen wird, dass die Satzungen des hl. Pachomius von Gott kämen [3]), so hat das nicht viel zu bedeuten; denn eine so allgemeine Redensart passt schliesslich auf alle Regeln heiliger Ordensstifter. Was endlich Hieronymus anlangt, der eine Pachomianische Regel aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen hat, so erwähnt er zwar, dass Pachomius sein Kloster auf eine Weisung Gottes und eines Engels gegründet und ein geheimnisvolles Alphabet von einem Engel erlernt habe [4]), aber davon weiss er nichts, dass die Pachomianische Regel von einem Engel herrühre.

Allerdings enthalten auch die Viten A und B, sowie die unedierte Pariser und die arabische Vita die Notiz, dass Pachomius eine fertige Regel durch einen Engel, und zwar auf einer Tafel geschrieben, erhalten habe. Indes wird dadurch das bisher gewonnene Resultat nicht umgestossen, da diese Notiz in den genannten Viten, wie schon früher dargethan wurde, aus der Historia Lausiaca des Palladius entlehnt ist. Der Anfang der unedierten Pariser Vita, wo die in Frage stehende Episode erzählt wird, stellt sich als reine Copie der Historia Lausiaca dar [5]). Die Vita B, die nachweislich aus C geflossen ist, entlehnt aus Palladius einige auf die Pachomianer

1) C 28, M 58 f., Ar 557 f.
2) C 17, 26, 42; M 53 f., 87, 101; Ar 370, 405, 408 f.
3) Doctrina s. Orsiesii c. 28, 46.
4) Praefatio s. Hieronymi in Regulam s. Pachomii n. 1 u. 9.
5) S. oben S. 136.

Digitized by Google

bezügliche Notizen, worunter auch die von der Ueberbringung der Pachomianischen Regel durch einen Engel[1]) — den Inhalt der Regel selbst teilt sie nicht mit — gehört, vergisst aber später dieses fremde Einschiebsel und berichtet im 22. Capitel in Uebereinstimmung mit ihrer Vorlage, der Vita C, dass Pachomius die Regel für seine Mönche selbst verfasst habe[2]). Die Vita A dagegen, der sonst die Vita B als Vorlage gedient hat, schiebt im 21. und 22. Kapitel als Nachtrag eine Inhaltsangabe der Klosterregel nach Palladius, wenn auch in abgekürzter Form, ein, ändert aber die Worte ihrer Vorlage, der Vita B (c. 22), folgendermassen um: 'Regulas igitur eis, quas acceperat, tradidit, scilicet ut haberent moderatum cibum, vilissimum vestitum, somnum etiam competentem.' Was endlich die arabische Version, die sich als eine ungeschickte Compilation aus C, M, T und Palladius darstellt (s. oben S. 138 f.), anlangt, so teilt dieselbe die angeblich von einem Engel übergebene Klosterregel auch nach Palladius, wenn auch mit einigen unbedeutenden Differenzen, mit[3]), fällt aber im weiteren Verlauf aus dem Context, berichtet an mehreren Stellen in Uebereinstimmung mit der Vita C und M, dass Pachomius selbst die Klosterregel verfasst und allmählich ergänzt hat[4]), und setzt sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst, indem die aus den letzteren Quellen geschöpften Notizen über die Sitten und Gebräuche der Pachomianer mit dem Inhalt der aus Palladius entlehnten Regel nicht im Einklang stehen[5]).

Die zwei ältesten Viten C und M, deren Verfasser doch am besten über ihren Klosterstifter unterrichtet sein mussten, wissen nichts von der Ueberbringung der Klosterregel durch einen Engel. Die Notiz hierüber bei Palladius, aus dem die Viten A, B und A$^r$

1) B c. 12: Cumque aliquando processisset (sc. Pachomius) e cella satis magnum spatium pervenit in vicum, qui dicitur Tabenise. Cumque, ut solebat, longo tempore perseverasset in oratione, audivit vocem ei dicentem: Mane hic, Pachomi, et fac monasterium. Ad te enim venient multi, volentes salvi fieri, quos deduces convenienter formae, quae tibi a me data fuerit. Protinus ergo illi apparet angelus et dat ei tabulam, in qua scripta erat tota vitae constitutio eorum, qui erant ad ipsum venturi. Ex qua ab eo accepta in hodiernum usque diem vitam instituunt Tabennesiotae, eundem habitum gestantes et eandem habentes conversationem.

2) B c. 22: Describit itaque eis tanquam regulas quasdam formas et utiles animae traditiones, vile indumentum, victum moderatum decoramque in somno quietem. S. oben S. 124 ff.

3) A$^r$ p. 366—369. — 4) S. oben S. 167, S 168 Note 1.

5) So steht die auf die Wohnungen der Mönche bezügliche Satzung der Engelsregel (A$^r$ 366) im Widerspruch mit den in A$^r$ 468 und 628 berichteten Thatsachen, desgleichen die auf den Schlaf bezügliche Satzung (A$^r$ 366) mit den späteren Berichten (A$^r$ 482—483, 605), die Satzung über die Mönchskleidung (A$^r$ 366) mit A$^r$ 396 und 630. — Auch die aus Palladius (Hist. Laus. c. 38) entlehnte Tischregel (A$^r$ 377) widerspricht den in A$^r$ 420, 524, 613 mitgeteilten Thatsachen.

Digitized by Google

unmittelbar oder mittelbar geschöpft haben, ist also als Legende des 5. Jahrhunderts zu betrachten [1]). Immerhin muss man sich aber fragen, wie Palladius zu dieser Notiz gekommen ist. In der ältesten griechischen, sowie auch in der boheirischen Vita wird berichtet, dass ein Engel den Pachomius, als er bereits in Tabenna wohnte, aufgefordert habe, ein Kloster zu gründen [2]). Es ist nun nicht unwahrscheinlich, dass man schliesslich auch die Regel, die Pachomius für seine Mönche verfasst hatte, diesem Engel zuschrieb, oder dass Palladius, der von der Engelvision im Pachomianischen Kloster von Panopolis (Hist. Laus. c. 39) Kunde erhalten haben mag, irrtümlich die Engelvision auch auf die Ueberbringung der Regel ausdehnte. Später mag der darauf bezügliche Palladiustext am Rande einer Handschrift der griechischen Pachomiusvita vermerkt und schliesslich durch einen Abschreiber eingeschaltet worden sein. Aber nicht allein die Notiz von dem übernatürlichen Ursprung der Pachomianischen Regel bei Palladius erscheint verdächtig; dasselbe gilt auch von dem Inhalt der von ihm mitgeteilten Regel. Viele Satzungen dieser Klosterregel bei Palladius, z. B. das Zusammenwohnen von je drei Mönchen in einer Zelle, das Schlafen auf Sitzen mit Rücklehnen, die absolute Ausschliessung fremder Mönche vom Kloster, die Kleiderordnung, die Gebetszeiten, das dreijährige Noviziat, die Teilung der Mönche in 24 Gruppen nach dem griechischen Alphabet, wurden laut der Vita C und M, ja selbst der arabischen Vita (abgesehen von dem auf S. 366—369 eingeschalteten Palladiustexte) weder zu Lebzeiten des Pachomius, noch unter seinen drei ersten Nachfolgern beobachtet, wie dies noch bei Besprechung der einzelnen Gebräuche und Sitten in den Pachomianischen Klöstern im folgenden § gezeigt werden wird. Aus alledem ergiebt sich, dass die von Palladius mitgeteilte Pachomianische Klosterregel durchaus nicht als die älteste Form der bei den Pachomianern beobachteten Satzungen anzusehen ist; vielmehr giebt Palladius in dieser Klosterregel den status quo der Satzungen des von ihm besuchten Pachomianischen Klosters wieder, wobei noch Gedächtnisfehler oder Missverständnisse bezüglich des dort Wahrgenommenen eine Rolle spielten.

Es bleibt nun zu untersuchen, ob und inwieweit die vom hl.

1) *Sozomenus* (h. eccl. III, 14) hat gleichfalls die Engelsregel aus Palladius entlehnt, aber besser geordnet. S. *Preuschen, Palladius u. Rufinus*, 1897 S. 227 f. — *Dillmann* (Chrestom. aethiop. 1866, S. 57 ff., deutsch von *König*, Studien und Kritiken 1878 S. 323 ff.) hat drei verschiedene Pachomianische Regeln in äthiopischer Uebersetzung herausgegeben. Die erste äthiopische Recension verrät eine griechische Vorlage und deckt sich im wesentlichen mit dem Berichte des *Palladius*. Vgl. *Ladeuze* S. 261 f.

2) C 15, M 30.

Digitized by Google

Hieronymus ins Lateinische übersetzte Pachomiusregel auf Authentie Anspruch machen kann. Dieselbe ist uns in zwei der Hauptsache nach übereinstimmenden Recensionen überliefert. Die erste Recension besteht aus 128 Artikeln und ist zuerst im Jahre 1575 von A. Stratius in Rom veröffentlicht worden[1]). Die zweite Recension, aus 194 Artikeln bestehend, erschien gleichfalls in Rom im Jahre 1661 in dem Codex regularum, quas ss. patres monachis et virginibus sanctimonialibus servandas praescripsere, collectus olim a s. Benedicto Anianensi abbate, dessen Veröffentlichung der Verfasser Lucas Holsten nicht mehr erlebte[2]). In diesem letzteren Werke folgt auf die praefatio s. Hieronymi presbyteri in regulam s. Pachomii 1) die Regel des Pachomius (praecepta patris nostri Pachomii hominis Dei, qui fundavit conversationem coenobiorum a principio per mandatum Dei), 2) monita s. Pachomii, 3) epistola patris nostri Pachomii ad sanctum virum Cornelium, qui pater fuit monasterii Mochanseos, in qua loquitur linguam, quae ambobus ab angelo tradita est et cuius nos sonum audivimus, ceterum vires et sensum intellegere non possumus, 4) epistola etc. ad patrem monasterii Syrum, qui et ipse gratiam cum Pachomio et Cornelio angelicae linguae acceperat, 5) epistola etc. ad patrem monasterii Cornelium, quod vocatur Mochanseos, 6) epistola etc. ad Syrum patrem monasterii Chnum et Joannem praepositum domus eiusdem monasterii, 7) epistola etc. ad universa monasteria, ut cuncti fratres congregentur in monasterium maius, quod vocatur Baum, in diebus Paschae, et sit omnium una solemnitas, 8) epistola etc. ad Syrum patrem monasterii, quod vocatur Chnum, et Joannem praepositum in eodem monasterio unius domus, 9) epistola etc. ad universa monasteria, ut congregentur omnes monasteriorum principes et domorum praepositi in monasterium quod vocatur Baum, vicesimo die mensis qui apud Aegyptios

---

1) Diese Recension findet sich auch bei *Gazaeus*, Cassiani opera omnia (im Anhang), Atrebati 1628, ferner bei *De La Bigne*, Bibliotheca Patrum, Col. Agripp. 1618, IV, 31 s., bei *Stellartius*, Fundamina et Regulae, Douay 1626, p. 115 s.

2) Auf die erste römische Ausgabe dieser zweiten Recension folgte eine zweite von *L. Billaine* im Jahre 1663 und eine dritte zu Augsburg im Jahre 1759. Vgl. auch *Migne*, s. l. tom. 23 col. 65 s. — Der Holsten'sche Codex ist identisch mit dem Liber regularum diversarum patrum Benedikts von Aniane und war eine Abschrift eines im Besitze der regulierten Chorherrn domus B. Virginis zu Köln befindlichen Manuskripts, das wiederum aus einer alten Trierer Handschrift von St. Maximin abgeschrieben war. (Cf. *Holsten-Brockie*, Codex regularum etc. Augsburg 1759 tom. I praef. S. XVII.) Diese letztere Handschrift ist noch nicht aufgefunden, doch hat *Otto Seebass* (Zeitschrift für Kirchengesch. 1895 S. 244 ff.) den Nachweis geführt, dass der Codex 231 des Kölner Stadtarchivs, welcher das Regelsammelbuch Benedikts von Aniane enthält, als Kopie der Trierer Handschrift zu gelten hat.

Digitized by Google

appellatur Mesore, ut rite omnium peccatorum atque operum remissio compleatur, 10) epistola etc. ad fratres qui tondebant in deserto capras, de quarum filis texuntur cilicia, 11) verba per litteras patris nostri Pachomii in lingua abscondita, de his quae futura sunt, 12) verba quae locutus est pater noster Pachomius in visione, erudiens fratres in monasterio Mochansi de his, quae eis eventura essent, et illo dicente et loquente in spiritu excepta sunt a fratribus; quae vel facturi essent principes monasteriorum vel passuri, 13) verba patris nostri Pachomii lingua abscondita, de his quae futura sunt, 14) epistola patris nostri Theodori ad omnia monasteria de Pascha, 15) S. Orsiesii abbatis Tabennensis doctrina de institutione monachorum. Alle diese Stücke, welche Holsten aus dem liber regularum diversorum patrum Benedikts von Aniane geschöpft hat, stammen von Hieronymus. Ein gewisser Presbyter Sylvanus hatte nämlich, wie Hieronymus in der praefatio erklärt, aus Alexandria Bücher erhalten, welche eine griechische Uebersetzung der koptischen Satzungen des Pachomius, Theodorus und Orsiesius enthielten, und dem Hieronymus zugeschickt mit der Bitte, dieselben ins Lateinische zu übertragen, da in den Pachomianischen Klöstern der Thebais sowie in Canopus viele Lateiner wären, die weder das Koptische noch das Griechische verständen. Gennadius (De vir. ill. c. 7—8) bezeugt, dass zu seiner Zeit die Regel des Pachomius, je ein Brief an Cornelius und Syrus, ein Brief anlässlich des bevorstehenden Osterfestes, ein auf die im Monat August stattfindende Generalconferenz bezüglicher und ein an ausserhalb des Klosters beschäftigte Mönche gerichteter Brief desselben, sowie drei Briefe des Theodor und die doctrina des Orsiesius bei den Lateinern in Umlauf wären; nennt er auch hierbei nicht ausdrücklich den Hieronymus als Uebersetzer dieser Schriften, so ist doch immerhin diese Notiz als ein indirekter Beweis dafür anzusehen. Und wenn Cassian in seiner Vorrede zu dem Werke De coenobiorum institutis an Castor schreibt, dass Hieronymus über die Einrichtungen der egyptischen Klöster teils Original-, teils Uebersetzungsarbeiten geliefert hätte, so können unter den letzteren nur die soeben besprochenen Pachomianischen Schriften gemeint sein, da es nicht bekannt ist, dass Hieronymus noch anderweitige Schriften über das egyptische Mönchtum übersetzt hat.

Es wird auch in neuerer Zeit nicht mehr bestritten, dass Hieronymus die lateinische Uebersetzung der Pachomiusregel angefertigt hat. Dagegen bezweifelt Grützmacher die Behauptung des hl. Hieronymus, dass zu Anfang des 5. Jahrhunderts ein Pachomianisches Kloster zu Canopus (bei Alexandria) existiert habe. Indes aus

Digitized by Google

einem auf die Geschichte Alexandrias bezüglichen koptischen Fragment[1]) erfahren wir, dass der Patriarch Theophilus (gest. 384) in Canopus eine Niederlassung Pachomianischer Mönche aus der Ober-Thebais gegründet hat.

Da Hieronymus die Pachomiusregel bald nach dem Tode der hl. Paula, also gleich nach 404, übersetzt hat[2]), so ergiebt sich daraus, dass das ihm als Vorlage dienende Exemplar die Sitten und Gebräuche der Pachomianer am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts wiederspiegelt. Eine einfache Durchsicht der einzelnen Satzungen beweist auch, dass wir hier nicht die ursprüngliche, sondern die schon ein entwickeltes Klosterleben voraussetzende Pachomiusregel vor uns haben. Es fragt sich nun, ob sich diese von Hieronymus übersetzte Regel mit den von Pachomius festgesetzten und im Laufe der Zeit ergänzten Satzungen deckt oder vielmehr durch Modifikationen seitens der Nachfolger des Klostergründers alteriert worden ist. Es scheint fast so, als ob die zweite Alternative die richtige sei, da Hieronymus in der praefatio zur regula Pachomii erklärt, dass die ihm zugeschickten und von ihm übersetzten Bücher die Satzungen des Pachomius, Theodorus und Orsiesius enthielten; indes bezieht sich diese Notiz wohl auf das Ensemble der auf das Pachomianische Mönchtum bezüglichen Schriften, wie dies auch die handschriftliche Ueberlieferung in dem Regelbuch Benedikts von Aniane nahelegt (S. oben S. 172 f.). Bemerkt doch Hieronymus in derselben praefatio, dass er auch den von Pachomius mit Cornelius und Syrus in geheimnisvoller Sprache geführten Briefwechsel, der doch nicht einen Bestandteil der Regel bildet, ins Lateinische übersetzt habe. In der That wird auch in den Viten des Theodorus und Orsiesius nirgends angegeben, dass diese Nachfolger des Pachomius die Regel ihres Meisters geändert hätten, vielmehr wird in diesen Viten, sowie auch in der Doctrina Orsiesii auf die Regel des Pachomius wie auf ein heiliges Vermächtnis hingewiesen. Ja die in den Viten C, T, $A^r$ beiläufig erwähnten Angaben über die sich allmählich entwickelnde Regel des Pachomius stimmen im grossen und ganzen mit der von Hieronymus übersetzten Regel überein. Einige Zusätze und Modifikationen nebensächlicher Art in der Regula Pachomii bei Hieronymus mögen wohl von den Nachfolgern des Klostergründers herrühren und zum Teil aus der mündlichen Tradition sich erklären. Eine genauere Darlegung der Beziehungen zwischen der Regula Pachomii

1) S. *Ladeuze* S. 202.
2) Vgl. die praefatio s. Hieronymi presbyteri in regulam s. Pachomii.

Digitized by Google

bei Hieronymus und den Angaben der in Betracht kommenden Viten soll in dem folgenden § geboten werden.

Auch die Form, in welcher die Pachomiusregel bei Hieronymus erscheint, passt ganz gut zu den Angaben der Pachomiusviten. Letztere betonen, dass die Regel des Pachomius sich zunächst auf einige wenige Punkte beschränkt und später bei grösserer Ausdehnung des Klosterverbandes allerlei Zusätze erhalten habe. Ja, Pachomius milderte sogar manche strengere Gepflogenheiten seiner Mönche mit der Zeit und gestattete z. B. eine grössere Freiheit bezüglich des Verkehrs mit der Aussenwelt, besonders mit den Blutsverwandten. Denselben Eindruck gewinnt man bei der Durchsicht der von Hieronymus übersetzten Pachomiusregel. Sie ist nicht aus einem Guss und lässt eine logische Anordnung vermissen. Ein Beweis für die später erfolgten Zusätze und Nachträge sind die vielen identischen Satzungen im Bereich der Regel[1]). Schon nach der handschriftlichen Ueberlieferung zerfällt die Regula Pachomii in vier Teile, von denen der erste praecepta, der zweite praecepta et instituta, der dritte praecepta atque iudicia, der vierte praecepta ac leges patris nostri Pachomii genannt wird, und im Bereich des ersten Teiles finden sich wieder einige einen gewissen Abschluss andeutende Phrasen[2]), ein Beweis, dass die Regula Pachomii nicht ein einheitliches Werk ist, sondern mit der Zeit allerlei Erweiterungen und Ergänzungen erfahren hat.

Um jedoch ein vollständiges Bild von der Einrichtung und dem Leben in den Pachomianischen Klöstern zu gewinnen, müssen auch die Viten C, M, A$^r$ herangezogen werden. Die Regula Pachomii enthält nämlich über manche Punkte des Mönchslebens minutiöse Vorschriften, aber manche wichtigere Dinge, wie z. B. die Gottesdienstordnung, die Art und Weise des Psallierens, die Klosterämter, sind in derselben nicht ex professo behandelt, sondern nur beiläufig erwähnt oder vielmehr als bekannt vorausgesetzt. Es gab eben neben der schriftlichen Regel noch eine Ueberlieferung, welche sich in den Klöstern mündlich fortpflanzte und die in den Viten gelegentlich berührt wird.

Was die übrigen überlieferten Pachomiusregeln anlangt, so haben dieselben nur secundären Wert. Die von Pitra (Analecta sacra et classica, 1888, P. I S. 113 f.) herausgegebene griechische Pachomiusregel ist, wie schon die Ueberschrift Τοῦ ὁσίου πατρὸς

1) *Holsten-Brockie*, n. 155 und 186; n. 8—9 und 121: n. 23 und 188; n. 20 und 188.
2) Reg. Pach. art. 48, 103.

Digitized by Google

ἡμῶν Παχωμίου ἐκ τῶν ἐντολῶν κεφάλαια διάφορα ἐκλελεγμένα ὡς ἐν συντόμῳ zeigt, nach einer umfangreicheren Vorlage gearbeitet. Fast sämtliche vierzig Satzungen dieser eklektischen Arbeit finden sich in dem ersten Teile ('Regula Patris nostri Pachomii') der hieronymianischen Pachomiusregel[1]). Auch die von den Bollandisten (Acta SS., Maii, T. III S. 53* f.) veröffentlichte griechische Pachomiusregel ist durch den Titel Ἐκ τῶν ἐντολῶν τοῦ ἁγίου Παχουμίου als ein Auszug gekennzeichnet und bietet mit Uebergehung der kleinlicheren Vorschriften eine geordnete Darstellung der wichtigsten Satzungen des ersten Teiles der hieronymianischen Pachomiusregel. Als eine Uebersetzung dieser von den Bollandisten herausgegebenen Pachomianischen Klostersatzungen ist nach Ladeuze (S. 270 f.) die zweite äthiopische Regel[2]) zu betrachten. Die in koptischer Sprache vorhandenen Fragmente einer Pachomiusregel, deren Herausgabe Amélineau (Annales du Musée Guimet, XVII S. CXI) angekündigt hat und die noch mehr Detail als die hieronymianische Pachomiusregel enthalten, sind noch nicht veröffentlicht worden.

## § 16. *Die Satzungen des Pachomianischen Klosterverbandes.*

### *A. Die Einrichtung der Klöster.*

Das von einer Mauer[3]) umschlossene Mutterkloster von Tabenna enthielt einen Complex von Gebäuden. Nahe der Klosterpforte wohnten in einem besonderen Hause die Mönche, welche den Pförtnerdienst versahen. Zu diesem Amte wurden die tüchtigsten Mönche erwählt, da sie nicht nur mit den Gästen zu verkehren, sondern auch den Candidaten des Mönchslebens die ersten Unterweisungen in der Ascese zu erteilen hatten. An das Pförtnerhaus stiess das Xenodochium, das Haus für Gäste, mit einem besonderen Raum für solche Frauen, welche wegen hereinbrechender Nacht die Gastfreundschaft des Klosters in Anspruch zu nehmen gezwungen waren. Ein weiteres Haus, οἰκία τῶν μικρῶν οἰκονόμων genannt, war für die Mönche bestimmt, welche den Küchen- und Tischdienst zu besorgen

1) *Pitra* l. c. sagt: 'Nostra en συντόμῳ capitula XL archetypa adumbrant quae Hieronymus prae oculis habuit et primam seriem regulae quam in quadraginta duo et centum scholia distribuit.'

2) S. oben S. 171 Note 1. — Die dritte äthiopische Regel, die den Namen des Pachomius nicht trägt, die man aber dennoch diesem Ordensstifter zugeschrieben hat, ist ein Strafkodex, dessen Inhalt sich durch seine exorbitanten Strafbestimmungen mit denen der hieronymianischen Pachomiusregel in Widerspruch stellt.

3) C 29, M 62, A$^r$ 555, Hier. Reg. Pach. (Holsten'sche Ausgabe) 84; vgl. auch A$^r$ 361 (Note 2) und C 10.

Digitized by Google

hatten. In einem besonderen Hause wohnten die Mönche, welche die Erzeugnisse der Mönchsarbeit zu veräussern und die für das Kloster nötigen Lebensmittel einzukaufen hatten. Auch die übrigen Mönche waren, soweit es möglich war, nach Art ihrer Beschäftigung in besonderen Häusern untergebracht; so gab es Häuser für Korb- und Mattenflechter sowie für andere Handwerker. Endlich gab es noch ein Haus, in dem die Krankenwärter wohnten und die schwerkranken Brüder pflegten [1]).

Die Zahl der Mönche jedes einzelnen Hauses geben weder die Viten noch die von Hieronymus übersetzte Pachomiusregel an. Ammon, der um die Mitte des 4. Jahrhunderts im Kloster von Phebôou 3 Jahre als Mönch lebte, berichtet, dass er daselbst in dem Hause der Griechen ausser dem Vorsteher und dessen Stellvertreter 20 Genossen hatte, und an einer anderen Stelle erwähnt er Silvanus als Vorsteher eines Hauses mit 22 Mönchen [2]). Da die Angabe des Hieronymus im Prologus der Pachomiusregel über die Zahl der Mönche im Pachomianischen Klosterverbande, wie noch im selbigen § gezeigt werden wird, stark übertrieben ist, so ist wohl die ebendaselbst sich findende Notiz, nach der etwa 40 Mönche in einem Hause gewohnt hätten, nicht ganz zuverlässig.

Jedes Haus hatte eine grössere Anzahl von Zellen [3]), in welchen die Mönche einzeln wohnten. Zwar wird das Einzelwohnen der Mönche weder in den Viten noch in der von Hieronymus übersezten Pachomiusregel ausdrücklich angegeben; doch die Bemerkung in der Vita C 38, wonach kein Mönch die Zelle seines Mitbruders ohne Erlaubnis der Oberen betreten durfte [4]), sowie die Stellen T 307, M 24, P 27, A$^r$ 468, 628, Reg. Pach. art. 89 setzen dies voraus. Wenn also Palladius in der angeblichen Engelsregel mitteilt, dass die Mönche zu dreien in einer Zelle wohnen sollten [5]), so entspricht dies durchaus nicht der ursprünglichen Einrichtung der Pachomianischen Klöster. Ausser den Wohnhäusern waren im Bereich der Klostermauern zur Pflege der verschiedenen irdischen Lebensbedürfnisse allerlei Werkstätten, eine Küche, ein Speisesaal, eine Kleiderkammer und ein Bibliothekzimmer sowie zur Uebung des religiösen Lebens

1) C 19, M 34 f., A$^r$ 372 f. Vgl. auch Reg. Pach. art. 1, 49—53, C 26; art. 35, 41, 44, 76; Pallad. Hist. laus. c. 39, Prolog. in Reg. Pach. n. 6; art. 41—43, C 53 A$^r$ 645.

2) Ep. Amm. n. 4 und 11.

3) C 92.

4) Καὶ οὐδεὶς οὐδὲν ἐποίει ἐν τῇ οἰκίᾳ χωρὶς τῶν ἐχόντων ταύτην τὴν φροντίδα· οὐδὲ ἕως εἰς κελλίον εἰσελθεῖν πρὸς ἀδελφόν.

5) Ποίησον δὲ κέλλας διαφόρους ἐν τῇ αὐτῇ (Pitra liest αὐλῇ) καὶ τρεῖς κατὰ κέλλαν μενέτωσαν.



Digitized by Google

eine Kirche und ein Gebetssaal vorhanden. In dem freien Hofraum war ein Garten angelegt (P. 28, 29, Reg. Pach. art. 73).

Die von dem Mutterkloster aus gestifteten Filialklöster erhielten laut den Angaben der Pachomiusviten eine ähnliche Einrichtung [1]). Doch konnte in den Klöstern, die nicht so viele Insassen zählten, die Verteilung der Mönche auf die einzelnen Häuser nicht so streng nach der Art ihrer Beschäftigung durchgeführt werden. Auch mögen nicht in allen Klöstern alle Handwerkerarten vertreten gewesen sein. Nach der Historia Lausiaca (c. 39) gab es unter den Mönchen des Klosters von Panopolis (Akhmin) Feldarbeiter, Gärtner, Bäcker, Schmiede, Bauleute, Walker, Gerber, Schuhmacher, Korbflechter und Schönschreiber. In dem Kloster von Phebôou bestand auch ein Haus, in welchem die Griechen (Alexandriner) und Ausländer wohnten, die des Koptischen nicht mächtig waren (C 60; M. 147, 150; A$^r$ 473 f.).

### *B. Die Organisation der Klöster.*

Das Amt eines Generalabtes (πατήρ, ἀββάς) bekleidete Pachomius bis zu seinem Tode. Anfänglich residierte er im Mutterkloster Tabenna, später verlegte er aber seinen Wohnsitz nach dem Kloster zu Phebôou, welches sich durch seine centrale Lage für die Leitung des ganzen Klosterverbandes besser eignete und wenigstens von den drei nächsten Nachfolgern als Residenz beibehalten wurde.

Der Generalabt erscheint als absoluter Leiter des ganzen Verbandes, ohne dass er etwa durch einen Beirat anderer Mönche eingeschränkt wäre. Aeusserlich betrachtet, hat die Handhabung der Klosterdisciplin durch ihn einen militärischen Charakter, was sich vielleicht durch die anfängliche militärische Laufbahn des Klosterstifters erklären lässt. Der Generalabt verlangt unbedingten Gehorsam von den Mitgliedern der Kommunität. Er ernennt die Vorsteher der einzelnen Klöster nach eigenem Ermessen, setzt sie ab oder versetzt sie in andere Klöster, um jedes Unabhängigkeitsgelüste oder die zu grosse Anhänglichkeit an ein bestimmtes Kloster zu unterdrücken (M. 257 f.). Nicht bloss brieflich verkehrt er mit den Vorständen der Klöster sondern durch öftere Visitationen, die er selbst oder durch Vertrauensmänner abhält, überzeugt er sich von der Zucht und Ordnung in den einzelnen Kommunitäten, schafft Missbräuche ab und trifft Anordnungen, wie er es für gut findet.

---

1) C 35, 50, M 71, 77, 78, A$^r$ 378 f.

Digitized by Google

Sogar seinen Nachfolger ernennt Pachomius selbst auf dem Sterbebette; das gleiche thaten die beiden nächsten Generaläbte [1]).

Während der Generalabt auf die geistliche Leitung der Mönche sein Hauptaugenmerk richtete, überliess er dem Oberverwalter (μέγας οἰκονόμος), der gleichfalls in Phebôou wohnte, die Sorge für die materiellen Interessen des ganzen Klosterverbandes. Auch in dieser Hinsicht bestand eine Art Centralisation. Die einzelnen Klöster hatten von Zeit zu Zeit die Erzeugnisse ihres Fleisses an den Oberverwalter abzuliefern [2]), der dann für die Veräusserung derselben Sorge trug und für den Erlös neue Rohstoffe sowie Lebensmittel ankaufte und unter die einzelnen Klöster verteilte. In diesen Geschäften standen ihm einige Mönche zur Seite, die in einem besonderen Hause des Hauptklosters Phebôou untergebracht waren.

An der Spitze jedes einzelnen Klosters stand ein Abt, der ἡγεμών oder οἰκονόμος τῆς μονῆς genannt wird. Abgesehen vom Generalabt war er die höchste Autorität im Kloster, ordnete alles nach seinem Gutdünken an, und ohne seinen Willen durfte im Kloster nichts geschehen (C 19, Reg. Pach. art. 158).

Wie schon oben bemerkt worden ist, bestand jedes Kloster aus einer Anzahl von Häusern, in denen die Mönche nach Art ihrer Beschäftigung untergebracht und besonderen Aufsehern (οἰκιακοί) unterstellt waren. Wie der Abt, so hatte auch jeder οἰκιακός seinen Zweiten oder Stellvertreter, der ihn in seinem Amte zu unterstützen und nötigen Falls auch zu vertreten hatte (C 19, M 71, A$^r$ 376; Prolog. in Reg. Pach. n. 6, art. 181, 182).

Je drei oder vier Häuser bildeten eine Tribus und hatten je eine Woche die für die Gesamtheit notwendigen Arbeiten zu besorgen (C 19, A$^r$ 373, Prolog. in Reg. Pach. n. 2, art. 16). Der Aufseher jenes Hauses, das gerade den Wochendienst versah, Hebdomadar genannt, hatte eine gewisse Aufsicht über die ganze Tribus; er nahm täglich früh die Weisungen des Abtes entgegen und kontrollierte und notierte abends die geleisteten Arbeitspensa (Prolog. in Reg. Pach. num. 2, art. 16 u. 27). Beim gemeinschaftlichen Gottesdienst hatten die Hebdomadare des ganzen Klosters mit den ihnen unterstellten Mönchen den Psalmengesang auszuführen (Reg. Pach. art. 13—18).

Ueberhaupt bestand sowohl unter den Mönchen jedes einzelnen Hauses wie auch zwischen den einzelnen Häusern eine gewisse

1) C 35, 52, 58, 76—85, 93; P 5 (Anfang); M 22 f., 75, 79, 101 f., 152 f., 186 f.; A$^r$ 372 f., 567, 652 f.

2) Reg. Pach. art. 27.



Digitized by Google

Rangordnung, so dass beim gemeinsamen Auftreten der ganzen Kommunität jedes Haus und jeder Mönch einen bestimmten Platz einzunehmen hatte. Aus diesem Grunde trug jeder Mönch auf seiner Kukulle das Zeichen seines Klosters und seines Hauses[1]). Im Uebrigen waren die Mönche unter einander gleich; selbst die Priester unter ihnen hatten abgesehen von ihrer geistlichen Würde vor dem Laienelement keinen Vortritt zu beanspruchen (C 18, M 34, A$^r$ 372).

Ein Beweis für das organisatorische Talent des Pachomius ist die Institution der Generalkonvente[2]). Zweimal im Jahre, zu Ostern und am 20. Mesore (d. i. am 13. August), hatten nicht bloss die Vorsteher, sondern auch die übrigen Mönche des ganzen Klosterverbandes, so weit dies möglich war, in Phebôou zu erscheinen. Bei dieser Gelegenheit wurden vom Generalabt die Vorsteher der Klöster ernannt und anderweitige Anordnungen und Entscheidungen getroffen. Der erste Generalkonvent hatte einen mehr religiösen Charakter; es wurde das Osterfest gemeinschaftlich gefeiert, und etwaige Katechumenen empfingen die Taufe. Auf dem zweiten Konvent hatten die Aebte dem Oberverwalter von Phebôu über die Arbeiten ihrer Klöster Rechenschaft abzulegen. Nach einem Briefe des Pachomius[3]) diente der letztere Konvent auch noch der Wiederherstellung des Friedens unter den Mönchen, indem auf demselben etwaige Differenzen unter ihnen ausgeglichen wurden.

Die bisherige Darstellung der Organisation des Pachomianischen Klosterwesens stützte sich auf die Angaben der Pachomiusviten und der von Hieronymus überlieferten Pachomiusregel. Nach Palladius (hist. Laus. 38) soll jedoch eine andere Einteilung der Mönche in den einzelnen Pachomianischen Klöstern bestanden haben. Der betreffende Passus der sog. Engelsregel lautet: »Aus je 24 Abteilungen von Brüdern sollen sie bestehen nach der Zahl der 24 Buchstaben. Jeder Abteilung gieb den Namen eines griechischen Buchstabens von Alpha, Beta bis Omega, so dass, wenn der Abt nach einem in der grossen Menge sich erkundigt, er nur den zweiten nächst sich zu fragen braucht: Wie steht es mit Alpha? oder: Wie mit Beta? und wiederum: Grüsse mir das Rho u. s. w. Ein jeder in der Reihe soll nach seinen Buchstabenzeichen bezeichnet werden.

---

1) Für diese Rangordnung war der Eintritt ins Kloster massgebend. Vgl. Prolog. in Reg. Pach. num. 3: Quicunque autem monasterium primus ingreditur, primus sedet, primus ambulat, primus psalmum dicit, primus in mensa manum extendit, prior in ecclesia communicat; nec aetas inter eos quaeritur, sed professio. Vgl. auch art. 1, 21, 29, 59, 130.

2) C. 52, 78, M 102, 248, 278, A$^r$ 639, 661, Prolog. in Reg. Pach. n. 7 u. 8.

3) *Holsten-Brockie* l. c. pag. 44. Vgl. auch Reg. Pach. art. 27.

Digitized by Google

Den Einfältigeren und Einfacheren lege den Namen Iota (ι) bei, die Schwierigeren und Verschmitzteren heisse Xy (ξ). So passe gemäss eines jeden Gesinnung, Sitte und Gemütsart ihnen die Buchstabennamen an, wie denn nur die Eingeweihten (Pneumatiker) das Bezeichnete verstehen werden.« Darnach soll nicht nur jede Klostergemeinde nach Massgabe des griechischen Alphabets in 24 Klassen eingeteilt, sondern auch jeder einzelne Mönch nach seiner Gemütsart und seinem Charakter mit einem entsprechenden griechischen Buchstaben bezeichnet worden sein. Diese Angabe des Palladius erscheint sehr verdächtig; denn die Pachomiusviten kennen diese Art der Einteilung der Mönche gar nicht; vielmehr wird in denselben ausdrücklich bezeugt, dass die Mönche nach der Art ihrer Beschäftigung in besonderen Häusern wohnten. Oft ist in denselben die Rede von Visitationen der Klöster durch Pachomius; doch nirgends wird angedeutet, dass dieser Generalabt nach dem Schema der angeblichen Engelsregel die Klöster revidiert hätte. Auch der von Hieronymus übersetzten Pachomiusregel ist die Einteilung der Mönche nach dem griechischen Alphabet fremd; sie stimmt vielmehr bezüglich der Klassificierung der Mönche mit den Angaben der Viten völlig überein. Ja, es ist schon a priori unwahrscheinlich, dass der Kopte Pachomius, der des Griechischen gar nicht mächtig war, seine Mönche nach dem griechischen Alphabet bezeichnet hätte. Grützmacher (a. a. O. S. 124 f.) und Krüger (Theol. Litteraturzeitung 1890, S. 620 f.), welche die von Palladius mitgeteilte Engelsregel als die ursprüngliche Regel des Pachomius ausgeben möchten, weisen zwar darauf hin, dass die 24 griechischen Buchstaben auch in der koptischen Schrift vorhanden seien; doch haben sie nicht beachtet, dass das koptische Alphabet aus 31 Buchstaben besteht, indem zur Wiedergabe einiger eigentümlichen Laute zu den 24 griechischen Buchstaben noch 7 besondere Zeichen hinzugefügt sind. Bei einem des Griechischen unkundigen Kopten kann man aber nicht voraussetzen, dass er die spezifisch griechischen Buchstaben von den aus dem demotischen Alphabet entnommenen Zeichen unterscheiden konnte und die ersteren bei der Klassificierung seiner Mönche zu Grunde legte.

Immerhin muss man fragen, wie Palladius zu dieser sonderbaren Ansicht gekommen sei, da nach dem Zeugnis der Pachomiusviten und der von Hieronymus übersetzten Regula Pachomii die Einteilung der Mönche nach dem griechischen Alphabet bis ins 5. Jahrhundert nicht bestanden hat. Wahrscheinlich beruht die Notiz bei Palladius auf einem Missverständnis. Die Vita C 63 erwähnt nämlich, dass sich Pachomius in seinen Briefen eines

Digitized by Google

mystischen Alphabets bediente, indem er den Buchstaben des Alphabets einen den eingeweihten Mönchen bekannten symbolischen Sinn unterlegte. Auch Hieronymus schreibt im Prologus zur Regel des Pachomius (num. 9), dass dieser Ordensstifter und seine Schüler in ihren Briefen das Alphabet zu symbolischen Zeichen verwendeten. Ein Blick in diese Briefe beweist, dass mit den Buchstaben des Alphabets gewisse geistige Eigenschaften und Temperamente der Mönche gekennzeichnet wurden, wenn wir auch jetzt diese Symbolik nicht vollständig verstehen können. Palladius mag nun infolge eines Missverständnisses die sonderbare Einteilung der Pachomianischen Mönche selbst kombiniert haben [1]).

Anlangend die Zahl der Mönche in jedem einzelnen Kloster oder im ganzen Klosterverbande, so geben uns die griechisch-koptischen Viten darüber keinen Aufschluss; wir erfahren nur, dass kurz vor dem Tode des Pachomius neun Klöster vorhanden waren (C. 72), und dass nachher unter der Leitung Theodors drei neue hinzukommen [2]). Nach Ammon (ep. c. 1), der um das Jahr 352 im Kloster Phebôou lebte, gab es damals in diesem bedeutendsten Pachomianischen Kloster gegen 600 Mönche. Nach Palladius (hist. Laus. c. 38, 39), der ungefähr fünf Decennien später schrieb, hätte das Hauptkloster in Phebôou 1300 (1400), die übrigen Klöster 200 bis 300 Insassen gehabt. Diese auf die Filialklöster bezüglichen Zahlen mögen richtig sein; dagegen steht die auf das Hauptkloster bezügliche Angabe des Palladius im Widerspruch mit der des gewiss besser unterrichteten ehemaligen Pachomianers Ammon; es ist höchst unwahrscheinlich, dass die Zahl der Mönche in dem Hauptkloster nach etwa fünf Decennien mehr als das Doppelte betragen habe.

Die Notiz desselben Ammon (ep. c. 13), dergemäss 2000 Mönche zur Feier des Osterfestes in Phebôou erschienen, bietet eine gewisse Handhabe zur Feststellung der Gesamtzahl der Pachomianer. Gewiss konnten nicht alle Mönche zum Generalkonvent erscheinen; eine beträchtliche Anzahl musste in jedem Kloster zurückbleiben [3]). Mit Rücksicht hierauf kann man annehmen, dass die Angabe Cassians (De instit. coenob. IV,1), der zu Beginn des 5. Jahrhunderts die

1) Der aus Palladius entlehnte Abschnitt der arabischen Vita (p. 366—369) enthält gleichfalls die Klasseneinteilung der Mönche nach dem Alphabet; dagegen berichtet der Araber an einer anderen Stelle (p. 367 f.) über denselben Gegenstand in Uebereinstimmung mit den übrigen Viten.

2) S. oben S. 165 f.

3) Prolog. in Reg. Pach. num. 7: 'Omnium monasteriorum princeps unum habetur caput, qui habitat in monasterio; diebus Paschae exceptis his, qui in monasterio necessarii sunt, ad illum omnes congregantur, ut quinquaginta millia fere hominum passionis dominicae simul celebrent festivitatem.'

Digitized by Google

Pachomianer auf 5000 schätzt, sich von der Wahrheit nicht so weit entfernt, wie die des Palladius, demgemäss sich zu seiner Zeit die Zahl der Mönche des ganzen Klosterverbandes auf 7000 belaufen habe[1]). Sicher ist es aber eine Uebertreibung, wenn Hieronymus im Prolog zur Pachomius-Regel von 50,000 Pachomianern schreibt. Diese hohe Ziffer steht nicht einmal im Einklang mit den übrigen Daten, welche er ebendaselbst über die Grösse und Bewohnerzahl eines Pachomianischen Klosters angiebt. Ladeuze (a. a. O. S. 205) spricht darum die Vermutung aus, dass die hohe Ziffer bei Hieronymus auf einer Verwechslung mit der Zahl 5000 beruht, die, wie soeben gezeigt wurde, auch anderweitig bezeugt ist.

### *C. Befolgung der evangelischen Räte.*

Im vierten Jahrhundert entwickelte sich das ascetische Leben in der Form des Mönchtums, das den Zeitgenossen als schönste Blüte des christlichen Lebens erschien und allenthalben Bewunderung erregte. Die Mönche lebten nicht, wie Weingarten behauptet hat, ausserhalb des Schattens der Kirche, sondern standen überall im Kontakt mit der kirchlichen Hierarchie. Was insbesondere Pachomius anlangt, so lesen wir in seiner Vita, dass er mit dem Klerus, zu dessen Jurisdiktionsbezirk sein Mutterkloster gehörte, kirchliche Gemeinschaft hielt und an verschiedenen Orten mit Gutheissung der Bischöfe neue Niederlassungen gründete. Sein neues Institut wurde von dem Patriarchen Athanasius von Alexandria besucht und gutgeheissen[2]). Aber von einer Gelübdeablegung findet sich bei den Pachomianern, ebensowenig wie bei den anderen egyptischen Mönchen jener Zeit, eine Spur.

Die ausdrückliche Ablegung der Ordensgelübde gehört einer späteren Zeit an. Der hl. Basilius war der erste, der es für gut fand, dass die Mönche das ausdrückliche Gelübde der ehelosen Keuschheit ablegten[3]). Der hl. Benedict verlangte von seinen Mönchen ein dreifaches Gelübde, das der stabilitas loci, der conversio morum und des Gehorsams, worin auch die Gelübde der Keuschheit und der Armut inbegriffen waren. Der erste Orden, in dessen Regel die drei Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams unter einem geistlichen Oberen ausdrücklich hervorgehoben werden, war der Franziskanerorden. Bei den Pachomianern fand nun bei dem Ein-

1) Nach einer freundlichen Mitteilung des mit der Herausgabe eines kritischen Palladiustextes beschäftigten Benediktinerpaters *Butler* finden sich alle hier benutzten Zahlangaben der Historia Lausiaca in den besten Handschriften.

2) Siehe S. 156 f.; vgl. C 92, N 267 f., A$^r$ 694 f.

3) Siehe S. 19.

Digitized by Google

tritt ins Kloster gar keine Gelübdeablegung statt; aber indem sie in den Klosterverband aufgenommen wurden, verpflichteten sie sich stillschweigend alles das zu halten, was in den drei späteren Ordensgelübden enthalten war.

Was zunächst die Armut anlangt, so wurden die Kandidaten des Mönchslebens darüber unterrichtet, dass sie durch den Eintritt ins Kloster auf Hab und Gut verzichten und sich von den Banden des irdischen Besitzes loslösen müssten. Diese Verzichtleistung kam dadurch zum Ausdruck, dass der Neuaufgenommene sein weltliches Kleid, das von dem Vorsteher des Kleidermagazins in Verwahrung genommen wurde, ablegte und das Mönchskleid empfing[1]). Dementsprechend heisst es auch in der Vita C 16, 17, dass kein Mönch Privateigentum besass, sondern dass alles den Mönchen im Kloster gemeinsam war. Wohl wird berichtet, dass Petronius mit seinem ganzen Besitztum in den Pachomianischen Klosterverband eintrat; aber das Eingebrachte wurde Gemeingut der ganzen Kommunität (C 50). Die Gesinnung, welche in dieser Beziehung die Mönche beseelen sollte, drückt der Generalabt Theodor in folgenden Worten aus (M 218 f): »Wir haben die Güter unserer Eltern, die uns gehörten, um des Namens Jesu Christi willen verlassen . . . Alles, was der Kommunität gehört, gehört weder uns noch den leiblichen Eltern, die in der Welt sind, sondern dies gehört unserem Herrn Jesus Christus«. Daraus erklärt es sich auch, dass die Mönche das Eigentum des Klosters als eine heilige Sache betrachten und damit nicht leichtfertig umgehen sollten. Aus demselben Grunde durfte kein Mönch von einem Mitbruder ein Geschenk annehmen noch einen fremden Gegenstand in Verwahrung nehmen oder in etwas Anderes umtauschen[2]). In Uebereinstimmung hiermit heisst es auch in der Vita C 38, A$^r$ 505, 601 (vgl. auch Reg. Pach. art. 81), dass kein Mönch im Kloster Geld haben durfte. Ja manche Mönche, die im frühen Lebensalter ins Kloster traten, hatten überhaupt keine Kenntnis der landläufigen Münzen. Nur diejenigen, welche mit dem Verkauf der Erzeugnisse des Klosters oder mit dem Kauf der Lebensmittel betraut wurden, erhielten Geld in die Hände, mussten es aber bei der Rückkehr ins Kloster sofort dem Oekonomen des Klosters abgeben.

Zur Wahrung der Keuschheit und zur Fernhaltung jeglichen Verdachtes in dieser Beziehung ordnete Pachomius eine Art Klausur in seinen Klöstern an. Wohl durften die Mönche mit Erlaubnis ihres Oberen ausgehen, und fremde Mönche und Kleriker durften als Gäste auch an den gottesdienstlichen Uebungen innerhalb der

1) Reg. Pach. art. 49. — 2) Reg. Pach. art. 66, 97, 106, 131.

Digitized by Google

Klostermauern teilnehmen, aber Frauen durften im Kloster weder ein- noch ausgehen, sondern wurden in einem an der Klosterpforte für Gäste eingerichteten Hause aufgenommen, wo sie auch, falls in der Nähe kein Frauenkloster vorhanden war, und die Abenddämmerung eine Weiterreise unmöglich machte, in einem abgeschlossenen Raume die Nacht zubringen durften. Um jeglichem Verdacht vorzubeugen, durften die Mönche nur mit Erlaubnis des Obern ihre Verwandten in einem Frauenkloster besuchen; die Zusammenkunft fand aber daselbst in Gegenwart mehrerer erprobter Ordensfrauen statt. Hatten Mönche in einem Frauenkloster eine Dienstleistung zu verrichten, so wurde dies so eingerichtet, dass sie die Klosterfrauen gar nicht zu Gesicht bekamen. Diese Vorsichtsmassregel wurde auch bei Bestattung der Klosterfrauen beobachtet[1]).

Die Pachomiusregel bei Hieronymus giebt auch gewisse Regeln an, welche die Mönche zur Verhütung der Sinnlichkeit und Weichlichkeit zu beobachten hatten. Zunächst war jede zu grosse Zärtlichkeit in der Pflege des Leibes verpönt. Darum musste die Lagerstätte hart sein[2]), und niemand durfte sich baden oder mit Oel salben, ausser wenn es die Krankheit oder eine andere Notwendigkeit erheischte[3]). Ferner war zu grosse Vertraulichkeit unter den Mönchen verboten; keiner durfte den andern waschen oder mit Oel salben oder ihm einen Dorn aus dem Fusse herausziehen, ausser wenn er den Auftrag dazu hatte. Das vertrauliche Händehalten war verboten; beim Gehen wie beim Stehen sollte ein kleiner Zwischenraum zwischen den Mönchen bleiben[4]). Desgleichen durfte niemand die Zelle seines Mitbruders ohne die Erlaubnis des Oberen betreten[5]). Die Mönche durften nicht im Dunkeln mit einander eine Unterhaltung führen, noch sich derselben Lagerstätte bedienen[6]). Die älteren Mitglieder des Klosterverbandes sollten durch ein würdevolles und ernstes Betragen den jüngeren ein gutes Beispiel geben und sich in Gegenwart der letzteren aller unpassenden Scherze enthalten[7]).

Aus den minutiösen Vorschriften, die zur Wahrung der Keuschheit und des guten Rufes der Mönche im Pachomianischen Klosterverband bestanden, glaubt Grützmacher (S. 137) schliessen zu dürfen, dass in dieser Beziehung arge Extravaganzen vorgekommen sein müssen. Dieser Schluss wäre aber nur dann berechtigt, wenn diese

1) Vgl. die Citate in dem folgenden Abschnitt über den Verkehr der Mönche mit der Aussenwelt.
2) Reg. Pach. art. 88.
3) Art. 92. — 4) Art. 93—95. — 5) Art. 112, C 38. — 6) Art. 94. — 7) Art. 166.

Digitized by Google

Vorschriften von Pachomius oder seinen Nachfolgern auf Grund übler Erfahrung gegeben worden wären; doch gerade bezüglich der wichtigsten Satzungen, die den Verkehr mit der Aussenwelt betrafen, steht es fest, dass Pachomius dieselben gleich zu Beginn seiner Klostergründung, also aus prophylaktischen Gründen, aufgestellt hat. Verwunderlich ist übrigens diese Gesetzgebung überhaupt nicht, wenn man bedenkt, dass nicht nur Vollkommene, sondern auch solche, die es werden wollten und somit erst erzogen werden mussten, in dem Klosterverbande Aufnahme fanden. Uebrigens geht aus den Pachomiusviten, trotzdem deren Verfasser sich nicht scheuen von den Fehltritten einiger Mönche zu berichten, doch hinlänglich hervor, dass der Geist der Mönche in den Pachomianischen Klöstern kein schlechter war; erzählt doch die Vita M 200, A$^r$ 514, dass Pachomius sich wohl hütete, das Vorleben manches Mönches in der Welt den Brüdern bekannt zu machen; er war überzeugt, dass dieselben aus Abscheu vor diesem Makel mit einem solchen kein gemeinschaftliches Leben hätten führen wollen. Schliesslich wird in der Vita P 24 f., A$^r$ 625 f. sowohl die Intaktheit der Pachomianer in sittlicher Beziehung vorausgesetzt, als auch die Thatsache auf die Trefflichkeit der prophylaktischen Vorschriften des Klostergründers zurückgeführt.

Die dritte Verpflichtung der Pachomianischen Mönche war der Gehorsam gegen die Oberen. Der Bestand einer so umfangreichen Genossenschaft, wie der Pachomianische Klosterverband, war ohne strenge Zucht und Ordnung unmöglich. Sollte zudem das Ziel, das dem Pachomius bei der Gründung des Cönobitenlebens vorschwebte, erreicht werden, und sollten seine Mönche vor der Gefahr des Subjektivismus, denen die Eremiten in ihrer Isoliertheit ausgesetzt waren, sichergestellt werden, dann musste von den Mitgliedern des Verbandes eine strenge Unterordnung unter die Leitung der Oberen verlangt werden. In der That wurde auch von den Pachomianern das Opfer des Gehorsams gefordert; als wahrhaft gross und vollkommen galt nur dann ein Mönch, wenn er durch demütigen Gehorsam hervorragte[1]). Der Gehorsam war nicht nur die oberste und wichtigste Standestugend dieser Mönche, sondern auch das Merkmal, durch das sich die Pachomianer vor allen übrigen egyptischen Mönchen auszeichneten, und um dessentwillen sie noch im 5. Jahrhundert als Vorbilder für die Mönche des Abendlandes von Cassian (De instit. coen. IV, 1) hingestellt wurden.

Wie die Vorgesetzten der Klöster sich an die Regeln, die in

1) C 19, 78, 80.

Digitized by Google

dem liber oeconomorum niedergelegt waren, streng halten mussten, so durften auch die untergebenen Mönche nichts ohne Weisung der Oberen unternehmen[1]; jegliche Uebertretung der Satzungen wurde aufs strengste geahndet[2]). Als ein Mönch, um desto mehr arbeiten zu können, in einem Kloster die Besorgung der Küche vernachlässigte, wurden die von ihm angefertigten Matten auf Befehl des Pachomius verbrannt; es sollte durch dieses Exempel gezeigt werden, dass Gehorsam besser ist als Opfer. Uebrigens ging Pachomius selbst mit gutem Beispiel in der Befolgung der Klostersatzungen voran und unterwarf sich allen Vorschriften des οἰκιακός (C 71, A$^r$ 399, 597).

Der Gehorsam erstreckte sich aber nicht bloss auf die äussere Lebenshaltung, auf die Tages- und Hausordnung; die Oberen waren auch nach dem Vorbilde des Pachomius angewiesen, auf den Geist der Untergebenen zu achten und durch Ermahnungen und Katechesen sich die Heiligung derselben angelegen sein zu lassen.

Indes so sehr Pachomius auch auf den Gehorsam drang und jede Auflehnung streng ahndete, so liess er doch hierbei eine gewisse Diskretion und Masshaltung nicht ausser Acht. Er setzte darum in seinen Satzungen die unter den damaligen egyptischen Mönchen üblichen ascetischen Uebungen auf ein geringes Mass herab und schärfte den Vorgesetzten wohl ein, in der Leitung der Untergebenen nicht nach der Schablone zu handeln, sondern in diskreter Weise mit den Anfängern des ascetischen Lebens Nachsicht zu üben[3]).

### *D. Aufnahme in den Klosterverband.*

Es ist Thatsache, dass Pachomius nicht nur diejenigen in seinen Klosterverband aufnahm, die aus innerem Drange nach einem vollkommenen Leben die Welt verliessen, sondern auch solche, die für ein vergangenes Sündenleben Busse thun wollten[4]). Allerdings

1) C 38, Reg. Pach. art. 157, 158.
2) Vgl. den folgenden Abschnitt über den Strafkodex bei den Pachomianern.
3) C 16, 27, 40, M 31, 56, P 16, A$^r$ 611, Reg. Pach. art. 159.
4) C 66, P 2, M 194, A$^r$ 518. Trotz dieser Zeugnisse behauptet *Grützmacher* (S. 49): »Das Eremitenleben ist nach Pachomius nicht für die Vollkommenen, sondern für die Gefallenen. Solche, die geschlechtliche Sünden begangen haben, nimmt er nicht in das Kloster auf, er fürchtet, dass sie die übrigen anstecken würden, sie verweist er auf das Büsserleben der Anachoreten« und citiert zum Beweise folgende Stelle aus A$^r$ 515: 'Si tu as commis ce péché sans connaissance, tu peux faire pénitence, mais tu ne peux faire ton salut dans la vie cénobitique; va donc en lieu solitaire, vis retiré dans la patience.' Im Zusammenhang ergiebt aber diese Stelle einen anderen Sinn. Man lese nur den vorausgehenden Text A$^r$ 514 f.: 'Une partie des hommes sont .... de l'ivraie; pour ceux-là il est difficile de faire leur salut dans la vie cénobitique; à cause des souffrances du péché qui règne en eux, personne ne peut leur venir en aide, ci ce n'est un seul homme avec qui soit le Seigneur .... C'est pour cela que je les reçois un à un et que je me donne de grandes peines pour eux, afin de les sauver du méchant; car il

Digitized by Google

wurden die Postulanten letzterer Art nach der Aufnahme ins Kloster besonders überwacht und der Aufsicht eines erfahrenen Mönches übergeben; falls aber ihre Willenskraft nicht standhielt, wurden sie entlassen; es wurde solchen von Pachomius der Rat erteilt, das Einsiedlerleben zu ergreifen; auf diese Weise konnten sie nach seiner Meinung die Besserung des Lebens versuchen, ohne anderen zu schaden. Im Einklang mit diesen Grundsätzen des Pachomius steht die hieronymianische Regula Pachomii (art. 49), welche darauf zu achten befiehlt, dass niemand aufgenommen werde, der nur einer augenblicklichen Stimmung folgend Einlass ins Kloster begehre.

Nach Ausweis der Viten nahm Pachomius auch solche auf, die bis dahin eine andere mönchische Lebensweise geführt hatten. So war sein Lieblingsschüler Theodor vor seinem Eintritt in das Kloster Tabennîsi Eremit bei Esneh (S. oben S. 161). Ja, das rasche Wachstum seines cönobitischen Institutes erklärt sich zum Teil daraus, dass er ganze Mönchsgemeinden seinem Klosterverband einverleibte (S. oben S. 156 f.). Das Gegenteil des Gesagten behauptet Grützmacher (S. 122) auf Grund folgender Satzung der angeblichen Engelsregel (Hist. Laus. c. 38): Ὅτι ξένος ἄλλου μοναστηρίου ἐὰν ἔλθῃ, ἄλλον ἔχοντος τύπον, τούτοις μὴ συμφάγῃ, μὴ συμπίῃ, μὴ συνεισέλθῃ εἰς τὴν μονὴν, ἐκτὸς ἂν εἰ μὴ εἰς ὁδὸν εὑρεθῇ· Τὸν μέντοι εἰσελθόντα εἰσάπαξ συμμεῖναι αὐτοῖς, ἐπὶ τριετίαν εἰς ἀγῶνα ἀδύτων οὐ δέξῃ· ἀλλ' ἐργατικώτερα ἐργαποιήσας, οὕτως εἰς τὸ στάδιον ἐμβαινέτω μετὰ τὴν τριετίαν. Allein in dem ersten Satze ist doch nicht von der Aufnahme in den Klosterverband, sondern von der Gastfreundschaft die Rede[1]); der Sinn ist jedenfalls der, dass man Gastfreundschaft nur gegen solche fremde Mönche üben solle, die

faut que j'aille les trouver souventes fois, la nuit et le jour, jusqu'à ce qu'ils soient sauvés de la mort .... C'est ainsi que je discerne ceux que je chasse, de peur de ressembler à un laboureur qui veut rendre propre un champ où poussent les chardons et qui laisse un champ tout propre devenir inculte, car il n'aura pas le temps de s'occuper des deux à la fois. C'est ainsi que je fais, je me dis en moi-même que je ne dois pas m'adonner tout entier à ces hommes méchants et laisser les bons sans les visiter, car ils sont libres de se rendre impurs; mais avec la grâce de Dieu je travaille d'abord ainsi pour ceux qui sont pieux, afin de sauver leurs âmes; puis tous ceux des autres que je peux sauver, je le garde, afin de changer la mauvaise conduite et (les empêcher) de pécher contre le Seigneur. Quant à ceux que je ne fais pas entrer chez moi, je dis à chacun d'eux: Si tu a commis ce péché etc.' Vgl. auch M 199 f. Demnach hat Pachomius Sünder aufgenommen, die Rückfälligen jedoch weggeschickt. Auch ist in dieser Handlungsweise des Pachomius durchaus nicht eine Geringschätzung des Eremitenlebens ausgesprochen, als ob das letztere ausschliesslich für die Gefallenen bestimmt wäre.

1) Das beweist auch die Fassung dieser Satzung bei *Sozomenus* (III, 14): »ξένον δὲ μὴ συνεσθίειν αὐτοῖς, μόνον εἰ μὴ παροδούων ἐπιξενωθείη· τὸν δὲ συνοικεῖν αὐτοῖς βουλόμενον πρότερον ἐπὶ τριετίαν τὰ χαλεπώτερα τῶν ἔργων πονεῖν, καὶ οὕτω μετέχειν τῶν αὐτῶν συνοικίας«.

Digitized by Google

auf einer Reise sich befänden, nicht aber gegen zwecklos herumwandernde Mönche, da durch letztere die Zucht und Ordnung des Klosters Schaden leiden würde. Wer aber, heisst es dann im zweiten Satze ganz allgemein, ins Kloster käme, um darin zu verbleiben, der sollte zunächst eine gewisse Prüfungszeit[1]) durchmachen. Es ist also an dieser Stelle gar nicht gesagt, dass Pachomius solchen Mönchen, die eine andere Lebensweise bis dahin geführt hatten, den Eintritt in seinen Klosterverband verwehrte. Wollte man jedoch die obige Satzung der Engelsregel anders interpretieren, so käme man in Widerspruch mit den authentischen Angaben der Pachomiusviten.

Es ist ferner Thatsache, dass Pachomius den Mönchen seiner Kommunität Priester zu werden nicht gestattete; seine Absicht hierbei war, ehrgeizige Gesinnungen von seinem Klosterverbande fern zu halten. Nichtsdestoweniger durften auch Priester in seine Klöster eintreten, vorausgesetzt, dass dieselben nicht besondere Vorrechte vor den übrigen beanspruchten (C 18, M 34, A$^r$ 372).

Ein bestimmtes Alter für die Aufnahme in den Pachomianischen Klosterverband war nicht vorgeschrieben. Theodor, der Lieblingsschüler des Pachomius, trat im 14. Lebensjahre in das Kloster Tabennîsi ein[2]), und er war nicht der einzige jugendliche Mönch in dieser Genossenschaft, wie dies aus den Pachomiusviten[3]) und der Regula Pachomii bei Hieronymus hervorgeht. Denselben Quellen zufolge wurden die jugendlichen Mönche gleich den älteren Mitbrüdern zu allen religiösen Uebungen und Arbeiten zugezogen[4]).

Was nun den Modus der Aufnahme selbst anlangt, so prüfte Pachomius selbst die ersten Postulanten über ihre persönlichen Verhältnisse und ihren Beruf und unterrichtete sie in den Obliegenheiten eines Mönches, worauf die Aufnahme durch die Anlegung des Mönchskleides erfolgte[5]). Als die Zahl seiner Mönche grösser ward, wurden erprobte Mönche an der Klosterpforte mit der Prüfung und Instruktion der Kandidaten betraut[6]). Wie lange die Prüfung gedauert hat, wissen wir nicht. Jedenfalls richtete sich dies nach der Beschaffenheit und dem Charakter der Postulanten. Ja, wenn

1) Ueber die Dauer dieser Prüfung s. weiter unten S. 191.

2) C 23; nach dem Araber (p. 386—393) wurde Theodor im zwölften Lebensjahre Mitglied einer Eremitenkolonie und kam zwei Jahre später nach Tabennîsi zu Pachomius. Die koptische Vita (M 46—48) steht also isoliert da, wenn sie behauptet, dass Theodor im vierzehnten Lebensjahre Eremit und im zwanzigsten erst Pachomianer wurde.

3) Z. B. C 19.

4) C 55, P 15 f., A$^r$ 609 f., Epist. Amm. c. 12. Vgl. auch *Seidl*, Die Gott-Verlobung von Kindern in Mönchs- und Nonnenklöstern, München 1872, S. 6.

5) C 16. M 30, A$^r$ 369 f.

6) C 19, M 35, A$^r$ 373.

Digitized by Google

Pachomius über die Würdigkeit des Postulanten hinlängliche Garantieen hatte, so erfolgte die Aufnahme ohne vorausgehende Prüfung. So wurde der vierzehnjährige Eremit Theodor aus Esneh sowie der gleichnamige Lektor der alexandrinischen Kirche auf Grund der Empfehlung des Patriarchen Athanasius sofort in die Kommunität aufgenommen [1]).

Mit der Zeit mag die Prüfung und Aufnahme eine bestimmte, feste Form angenommen haben. Eine solche bietet uns die hieronymianische Regula Pachomii (art. 49). Meldete sich nämlich jemand an der Pforte zur Aufnahme ins Kloster, so wurde der Abt davon benachrichtigt. Der Postulant musste alsdann einige Tage in einem ausserhalb des Klosters befindlichen Raume nahe der Pforte verweilen. Hier empfing er von den Pförtnern die erste Unterweisung, die sich auf das Auswendiglernen des Gebetes des Herrn und einiger Psalmen erstreckte. Wie man sich übrigens in den Pachomianischen Klöstern die Ausbildung der Mönche angelegen sein liess, ergiebt sich aus der 130. und 140. Satzung der Regula Pachomii. Darnach mussten auch Ungebildete sich wenigstens 20 Psalmen und zwei Apostelbriefe oder irgend einen anderen Teil der hl. Schrift aneignen. Analphabeten lernten lesen und schreiben und mussten sich zum mindesten mit dem Neuen Testament und dem Psalterium vertraut machen. Uebrigens geht aus dem Tenor der beiden letztgenannten Satzungen nicht hervor, dass dieser weitläufigere Unterricht während der Prüfungszeit geschah, wie es Grützmacher (S. 128 f.) annimmt. Ferner prüfte man die Postulanten bezüglich ihres guten Willens und ihrer Privatverhältnisse; man überzeugte sich, dass dieselben imstande waren, ihren Eltern zu entsagen und auf ihr Vermögen zu verzichten. Alsdann fand die Einführung in die Kommunität in der Weise statt, dass der Postulant nach Ablegung seiner Civilkleider, die in der Kleiderkammer aufbewahrt wurden, das Mönchsgewand empfing und in die Gebetsversammlung der Brüder geführt wurde, wo ihm der Vorsteher des Hauses, dem er zugeteilt wurde, einen bestimmten Platz zuwies (Art. 1). Durch diese Aufnahme wurde er vollberechtigtes Mitglied des Klosterverbandes.

Nach der Engelsregel in der arabischen Vita (p. 368) war bei der Aufnahme auch das Abscheren des Haupthaares üblich. Diese Zeremonie wird indes weder in dem griechischen (bei Palladius und Sozomenus) noch in dem äthiopischen Texte erwähnt. Aus der hieronymianischen Pachomiusregel (art. 96: Nullus attondeat caput absque maioris imperio) ergiebt sich nur, dass die Pachomianer

1) S. o. S. 159 u. 161.

Digitized by Google

keine lang herabwallenden Haare trugen, sondern dieselben von Zeit zu Zeit schoren. Der Grund hierfür war sehr prosaischer Natur; Hieronymus (ep. 147 ad Sabinianum) erklärt nämlich die zu seiner Zeit bei den egyptischen und syrischen Nonnen herrschende Sitte des Haarschneidens auf folgende Weise: 'Moris est in Aegypti et Syriae monasteriis, ut tam virgo quam vidua quae se Deo voverint et saeculo renuntiantes omnes delicias saeculi conculcarint, crinem monasteriorum matribus offerant desecandum, non intecto postea contra Apostoli voluntatem incessurae capite, sed ligato pariter ac velato . . . Hoc autem duplicem ob causam de consuetudine versum est in naturam, vel quia lavacrum non adeunt, vel quia oleum nec capite nec ore norunt, ne a parvis animalibus quae inter cutem et crinem gigni solent, et concretis sordibus, opprimantur (al. obruantur)'. Zwar meinen Weingarten und Grützmacher (S. 122), dass Pachomius, der ursprünglich Serapispriester gewesen sein soll, diesen Brauch vom Serapiskult entlehnte. Allein es ist schon oben (Siehe Seite 152) gezeigt worden, dass die Ansicht, Pachomius sei vor Annahme des Christentums Serapispriester gewesen, eine Fiktion ist, und, was den Brauch selbst anlangt, so lässt sich aus den beiden Texten (A$^r$ 368, Pach. Reg. art. 96) durchaus nicht folgern, dass das Haarscheren bei den Pachomianern mit dem bei den Serapispriestern üblichen vollständigen Kahlscheren des Hauptes (Rasur) bis auf die Haut identisch war[1]).

Ein Noviziat nach Brauch der späteren religiösen Orden folgte auf die Anlegung des Mönchskleides nicht. Davon ist weder in den Pachomiusviten noch in der Regula Pachomii irgendeine Spur zu finden. Auch ist in diesen massgebenden Quellen von einem dreijährigen Noviziat, wie solches nach der sog. Engelsregel[2]) schon unter Pachomius bestanden haben soll, keine Rede. Endlich ist es eine Fabel, wenn die Engelsregel die körperlichen Arbeiten als Hauptsache bei der Prüfung der Postulanten bezeichnet; vielmehr hat Pachomius, wie soeben gezeigt worden ist, während des Scrutiniums der Neulinge das Hauptgewicht auf die geistlichen Uebungen gelegt[3]). Uebrigens beschreibt auch Ammon in seinem schon mehr-

1) *Hieronymus*, Comment. in Ezech. 44: 'Nec rasis capitibus sicut sacerdotes cultoresque Isidis et Serapidis nos esse debere'. Vgl. auch *Ambrosius* ep. 58 ad Sabinum.

2) In dem betreffenden Text (s. oben S. 138) will *Pitra* statt des dunklen ἀδύτων lesen: εἰς ἀγῶνα δυνατὸν οὐκ (!) ἔξει. P. *Stiglmayr* S. J. (Siehe Byzant. Zeitschrift (1900) S. 196 f.) schlägt vor: εἰς ἀγῶνα ἀθλητῶν κτλ. Ob nach dieser Emendation der Text im Sinne eines eigentlichen Noviziates nicht mehr interpretiert werden braucht, bleibt wohl zweifelhaft.

3) Vgl. auch C 16, M 30 f., A$^r$ 369 f.; dazu *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, t. 7 p. 682—683.

Digitized by Google

fach erwähnten Briefe (c. 1, 4) seine Aufnahme in das Kloster von Phebôou, und dieser Modus deckt sich vollständig mit den Vorschriften der hieronymianischen Pachomiusregel. Mithin steht die sog. Engelsregel in diesem Punkte mit ihren widersprechenden Angaben ganz isoliert da.

### *E. Das gemeinschaftliche Gebet.*

Das Tagewerk der Pachomianischen Mönche bestand aus Arbeit und Gebet. Das Gebet, zu dem die Mönche verpflichtet waren, war teils ein privates, teils ein gemeinschaftliches. Dasselbe vollzog sich nach Pleithner (älteste Gesch. des Breviergebetes, Kempten 1887, S. 162 f.) in der Weise, »dass alle Mönche täglich zweimal zu einer Gebetsversammlung sich vereinigten, am Abende, um die Vespern zu feiern, und bei Nacht, d. h. wohl nach Mitternacht erst, zum nächtlichen Gebet. Das Morgen-Officium wurde unmittelbar hernach in den einzelnen Häusern gemeinsam verrichtet. (Von den Pannychien ist hier noch nichts erwähnt; wir werden sie aber später ausdrücklich bezeugt finden.) Ausserdem hielten die Mönche vielleicht noch durch besondere Gebete, die sie aber privatim persolvierten, die drei apostolischen Stunden ein. Endlich versammelten sie sich in den einzelnen Häusern auch noch unmittelbar vor der Zeit des Schlafengehens, um wieder in kleinerer Versammlung ihre Abendandacht zu halten. Im übrigen aber brachten sie eigentlich den ganzen Tag mit innerlichem Gebete und heiligen Erwägungen zu; und die angegebenen Zeiten waren nur insofern besondere Gebetszeiten, als sie vorzüglich das mündliche Gebet veranlassen konnten.« Diese Gebetsordnung konstruirte Pleithner — nach dem Vorgange des Liturgikers Martène (De antiqu. Eccles. rit. tom. IV) auf Grund einer zum Teil eigenartigen Deutung der sog. Engelsregel sowie der hieronymianischen Regula Pachomii. Ladeuze (a. a. O. S. 288 f.), dem nur die letztere Quelle und die Pachomiusviten massgebend sind, meint dagegen, dass sich alle Mönche eines Pachomianischen Klosters zur Zeit der Morgendämmerung, mittags, abends vor Tisch und um Mitternacht zum gemeinschaftlichen Gebete vereinigten, während unmittelbar vor dem Schlafengehen nur noch in den einzelnen Häusern des Klosters kleinere Gebetsversammlungen abgehalten wurden. Im Gegensatz zu Pleithner und Ladeuze sind Duchesne (Origines du culte chrétien, Paris 1889 S. 433) und Battifol (Histoire du Bréviaire romain, Paris 1893, S. 4 f., 33 f.) der Ansicht, dass die egyptischen Mönche noch im 5. Jahrhundert nur die zwei ursprünglichen christlichen Gebetszeiten, nämlich zur Zeit

Digitized by Google

des Lichteranzünders (lucernare) und zur Zeit des Hahnenrufes (gallicinium) eingehalten hätten; sie stützen sich hierbei auf den Bericht Cassians (De coenob. instit. III, 2), demzufolge bei den egyptischen Mönchen, abgesehen vom abendlichen und nächtlichen Gebete, des Tages über keine öffentliche Feierlichkeit stattfand. Im folgenden soll nun gezeigt werden, dass die Behauptung Duchesnes und Battifols bez. die Notiz bei Cassian auch bezüglich der Pachomianer des 4. Jahrhunderts ihre Berechtigung hat; eine strikte Interpretation der in Betracht kommenden Beweisstellen führt zu diesem Ergebnis.

Zwar geschieht in den Pachomiusviten der täglichen Gebetsversammlungen nur gelegentlich Erwähnung, doch in der Weise, dass daraus vollgültige Schlüsse über die Zahl derselben gezogen werden können. Betrachten wir zunächst den Text der Viten C 38, M 79 f. und $A^r$ 575 f.! Hiernach fragte Pachomius die zwei Brüder, mit denen er sich auf einem Nachen befand, ob sie gewillt seien, mit ihm die Nacht im Gebete zu durchwachen; nach dem Beispiel des Eremiten Palaemon, seines Lehrers, erklärte er ihnen, würden die Nachtwachen auf dreifache Art gehalten; entweder werde der erste Teil der Nacht durchwacht uud der zweite der Ruhe gewidmet oder umgekehrt, oder es werde in der Nacht abwechselnd gewacht und geruht. Die beiden Mönche wählten die letztere Art der Nachtwache; der eine von ihnen wurde müde und legte sich zur Ruhe; der andere dagegen vollendete mit Pachomius die Nachtwache »bis zur Morgendämmerung, wo die Synaxis oder Gebetsversammlung gehalten zu werden pflegte.« Der bis dahin schlafende Mönch wurde nun geweckt, und nach Abhaltung der Synaxis gönnte sich jener Mönch, der mit Pachomius gewacht hatte, einige Ruhe, während der andere mit Pachomius dem Kloster Themouschons zu weiter ruderte. Diesem dreifachen Bericht zufolge fand die Synaxis erst am frühen Morgen statt; das Gebet in der Nacht war dagegen privater Natur, und die Art der Nachtwachen wurde in das Belieben der einzelnen Mönche gestellt.

Man könnte indes einwenden, Pachomius sei damals auf einer Reise begriffen gewesen und habe deshalb eine Ausnahme von der Regel gemacht; doch zum Glück wird gleich darauf (C 39, M 81 f., $A^r$ 576 f.) berichtet, dass Pachomius im Kloster Themouschons einkehrte und daselbst abends den Abt Cornelius — ihn allein — aufforderte, mit ihm die Nacht im Gebete zuzubringen. Cornelius erklärte sich bereit; das Nachtgebet dieser beiden dauerte bis zur Synaxis am frühen Morgen (ἡ σύναξις πρωΐ C. 39) oder, wie es in der Vita $A^r$ 577 heisst, »bis zum frühen Morgen (arab. ilai wakti



Digitized by Google

ʾṣṣabâchi), wo das Zeichen zum gemeinschaftlichen Morgengebete gegeben wurde.« Man sieht also, dass auch in dem Kloster nicht etwa um Mitternacht, sondern erst gegen Ende der Nacht, zur Zeit der Morgendämmerung eine Synaxis stattfand.

Anderweitige Notizen in den Pachomiusviten bestätigen das bisherige Ergebnis. In der arabischen Vita (p. 482) heisst es, dass Pachomius gewöhnlich die erste Hälfte der Nacht in seiner Zelle stehend dem Gebete oblag und alsdann sitzend und an die Wand gelehnt sich etwas Ruhe gönnte. Daraus folgt, dass eine gemeinschaftliche Gebetsfeier nicht um Mitternacht oder gleich nach Mitternacht stattfand. Weiter lesen wir in derselben Vita (p. 484), dass Pachomius zuweilen vom Abend bis zum nächsten Morgen stehend oder knieend in seiner Zelle betete; wenn er aber dazwischen seine Füsse ausstreckte, um auszuruhen, so geschah dies nur für kurze Zeit; dann stand er wieder auf und setzte sein Privatgebet fort, »bis der Morgen anbrach, und die Brüder zur Synaxis gerufen wurden«. Von Theodor, dem dritten Generalabt der Pachomianer, bezeugt die Vita M 261, dass er zu wiederholten Malen die ganze Nacht im Privatgebete zubrachte, und an einer Stelle (p. 264) heisst es genauer, dass er »das nächtliche Privatgebet bis zur Synaxis, die morgens stattfand, ausdehnte« [1]). Aus alledem ergiebt sich, dass auch noch unter dem dritten Generalabt in der Nacht nur ein privates Gebet üblich war, und dass die Synaxis erst gegen Morgen abgehalten wurde [2]).

Es wird allerdings von Ladeuze (p. 289 not. 3) der Bericht der Vita P 17 f. als Beweis dafür angeführt, dass die Pachomianer auch um Mitternacht eine gemeinschaftliche Gebetsfeier abhielten; indes mit Unrecht. Der betreffende Passus lautet: Καὶ εἰσελθόντων τῶν ἀδελφῶν εἰς τὰς εὐχὰς συναχθεὶς καὶ αὐτὸς (sc. Pachomius) μετ᾽ αὐτῶν, ἐπλήρωσεν τὰς εὐχάς, καὶ ἐξελθόντων ἐπὶ τὸ γεύσασθαι, ἔμεινεν μόνος ἐν τῷ οἴκῳ, ἐν ᾧ τὰς εὐχὰς συνήθως ἐπετέλει τῆς συνάξεως [καὶ κλείσας τὴν θύραν προσηύξατο τῷ Θεῷ, ἀξιῶν γνωσθῆναι αὐτῷ περὶ τῆς μετὰ ταῦτα ἀδελφῶν καταστάσεως] καὶ τί ἐν τοῖς μεταγενεστέροις τὰ συμβησόμενα αὐτοῖς· καὶ παρατείναντος [αὐτοῦ τὴν

1) Ebenso deutlich heisst es Ar 589: Als man abends aus dem Schiffe ausstieg, entfernte sich Theodor ein wenig vom Landungsplatze, um zu beten, und häufig verharrte er im Gebete bis zur Morgenstunde, d. i. bis zu der Stunde, in der die Brüder mit einander Gott priesen«.

2) Nach M 91 f. hatte ein neu angekommener Mönch, der über die schwere Arbeit beim Brunnengraben unwillig gewesen war, nachts einen Traum über den Wert des Gehorsams; als die Morgenröte anbrach, begab er sich mit den Brüdern zur Synaxis und erzählte ihnen das Vorkommnis der Nacht.

Digitized by Google

εὐχὴν ἀπὸ ὥρας δεκάτης ἕως οὗ κρούσουσιν τοῖς ἀδελφοῖς τὴν νυκτερινὴν λειτουργίαν, περὶ τὸ μεσονύκτιον ἄφνω αὐτῷ ἐξ οὐρανοῦ ὀπτασία γνωρίζουσα αὐτῷ τὸ τέλος τῆς μετὰ ταῦτα καταστάσεως τῶν ἀδελφῶν ..... Θαυμάζοντος δὲ ἐπὶ τοῖς λαληθεῖσιν αὐτῷ τοῦ Μεγάλου, εὐθὺς κρούουσιν τοῖς ἀδελφοῖς εἰς τὴν νυκτερινὴν σύναξιν, καὶ τελευθείσης τῆς λειτουργίας τῆς νυκτερινῆς, ἐκάθισαν εἰς ἀκρόασιν τοῦ λόγου αὐτοῦ οἱ ἀδελφοί. Aus diesem Bericht ergiebt sich ein Zweifaches. Erstens fand vor dem Abendessen eine gemeinschaftliche Gebetsfeier statt. Sodann heisst es, dass Pachomius von der zehnten Stunde ab, wo die Mönche zu Tische gingen, sein Privatgebet in dem abgeschlossenen Betsaal so lange ausdehnte, »bis das Zeichen zur nächtlichen Liturgie gegeben wurde«. Während dieser Zeit, etwa um Mitternacht, hatte er eine Vision über das künftige Schicksal seiner Klöster. Als aber die Mönche, zur nächtlichen Liturgie gerufen, ihre Gebete vollendet hatten, offenbarte er ihnen sein Gesicht und verband damit eine heilsame Ermahnung. Es fragt sich nun, wann diese νυκτερινὴ λειτουργία stattfand. Jedenfalls nicht gleich um Mitternacht; denn um diese Zeit begann die Vision, die längere Zeit dauerte. Der Parallelbericht der arabischen Vita (p. 613 f.), den Ladeuze allerdings nicht berücksichtigt hat, giebt nun genauer an, was unter der νυκτερινὴ λειτουργία zu verstehen sei; der Schluss dieses Berichtes (p. 617 f.) lautet nämlich: »Unser Vater Pachomius war sehr erstaunt (über die Vision); seine Seele war voller Freude und Genugthuung .... Und als das Zeichen zum Gebete am frühen Morgen (arab. bâkiran) gegeben wurde und die Brüder sich in der Kirche versammelten, ging er nicht mit ihnen hinein, sondern blieb in seiner Zelle, um bis zum Morgen (arab. ilai 'ṣṣabâchi) zu beten; alsdann begab er sich in die Kirche und vollendete mit den Mönchen das Gebet. Hierauf setzten sich diese, um die übliche Belehrung anzuhören.« Demnach begann die gemeinschaftliche Gebetsfeier, die in der Vita P 17 als νυκτερινὴ λειτουργία bezeichnet wurde, nicht um Mitternacht, sondern erst in aller Frühe und endete am hellen Tage.

Nach Ladeuze sollen noch die Kapitel 29 und 35 der Vita P ein Beweis für eine mitternächtliche Gebetsfeier bei den Pachomianern sein; in diesen beiden Texten ist allerdings auch von einer νυκτερινὴ σύναξις die Rede; indes zeigen die von ihm citierten Parallelberichte der arabischen Vita (p. 631 und 637), dass es sich hierbei um eine spätere Gebetsfeier handelt. P 29 heisst es von dem Mönche Jonas, dass er tagsüber den Garten pflegte, abends Speise zu sich nahm und hierauf in der Zelle die Nacht hindurch Handarbeit verrichtete;



Digitized by Google

wenn ihn dabei der Schlaf übermannte, so gönnte er sich nur bei dieser Arbeit in sitzender Stellung Ruhe bis zur nächtlichen Synaxis. Wann aber diese Gebetsfeier stattfand, erfahren wir aus dem Parallelbericht A$^{r}$ 631; hier wird erzählt, dass Jonas in seiner Zelle die Nacht mit Gebet und Handarbeit zubrachte, »bis das Zeichen der Mitternacht gegeben wurde« [1]); alsdann ruhte er kurze Zeit und erhob sich wieder zum Gebet und zur Arbeit. P 35 ist die Rede von einem aussätzigen Mönche, der wegen seiner Krankheit abgesondert von den übrigen Mönchen wohnte, jedoch fleissig Flechtarbeit verrichtete und keine Synaxis versäumte; nachts meditierte er über Stellen der hl. Schrift, die er auswendig wusste; dann schlief er, »bis das Zeichen zur nächtlichen Synaxis gegeben wurde«. Der Parallelbericht A$^{r}$ 637 lautet: »(Der aussätzige Mönch) lernte einiges aus der hl. Schrift auswendig und beschäftigte sich damit vor dem Schlafengehen; alsdann schlief er, bis um Mitternacht das Zeichen zum Gebet gegeben wurde. Da erhob er sich und nahm mit den Brüdern an der Gebetsfeier gegen Morgen (arab. fi'ṣṣalâti ilaj'ṣṣabâchi) teil.« So viel ist wenigstens aus den beiden arabischen Texten ersichtlich, dass die νυκτερινὴ λειτουργία oder σύναξις [2]), die allerdings nur der

---

1) Das Zeichen der Mitternacht ist also nicht identisch mit dem später erfolgenden Zeichen zur σύναξις νυκτερινή (vgl. auch P 17). Ebenso ist in der Regula Pachomii das Zeichen in der Nacht (art. 5) wohl zu unterscheiden von dem Zeichen zum gemeinschaftlichen Gebet (art. 3). Nach der ersteren Satzung (art. 5: 'Sin autem nocte signum insonuerit, ne steterit ad focum quem propter calefacienda et repellendum frigus ex more succenditur: nec otiose in collecta sedebit, sed funiculos in mattarum stramina manu celeri praeparabit; absque infirmitate duntaxat corpusculi, cui cessandi tribuitur venia') durften die Mönche beim Zeichen in der Nacht nicht gleich in die Gebetsversammlung gehen und daselbst müssig dasitzen, sondern sollten die Stoffe für die Flechtarbeit präpariren.

2) Dass die in aller Frühe abgehaltene Gebetsversammlung in der obigen Quelle νυκτερινὴ σύναξις genannt wird, darf nicht auffallen; denn noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts rechnet *Cassian* (De instit. coenob. III, 1, 8) sowohl das abendliche als auch das gegen Neige der Nacht verrichtete Gebet zu den nächtlichen Gebeten und Psalmengesängen, während nur die Terz, Sext und Non als Tagesofficium bezeichnet werden. Das Abend- und das Morgengebet waren die ursprünglichen Gebetszeiten der christlichen Kirche und entstanden dadurch, dass man nach dem Vorbilde der Ostervigil nicht nur an den Sonntagen, sondern auch an den Werktagen wenigstens den Anfang und das Ende der Nacht durch Gebetsversammlungen markierte. Vgl. *Battifol*, Histoire du Bréviaire romain, Paris 1893, S. 4: 'En principe la vigile dominicale, comme celle de Pâques, aurait dû durer toute la nuit, et de là lui venait son vieux nom grec de παννυχίς. Mais en règle générale, la vigile dominicale commençait seulement au chant du coq, heure variable selon les saisons, mais toujours postérieure au milieu de la nuit. Pour rester fidèle à la pensée primitive, on consacra à la prière le commencement de la nuit, l'heure où le soleil vient de se coucher et où s'allument les premières lampes: cette heure s'appelait en grec λυχνικόν, en latin lucernare . . . . Ce que nous appelons vêpres fut ainsi, à l'origine, le commencement de la vigile nocturne. Il est vrai que cette pensée d'unité originelle se perdit de bonne heure. Méthodius († 311) s'en souvenait

Digitized by Google

Vita P eigentümlich ist, von der in den anderen Viten erwähnten »Synaxis am frühen Morgen« nicht verschieden ist. Dass bei den Pachomianern nachts nur das Privatgebet üblich war und erst gegen Morgen eine Gebetsfeier stattfand, steht übrigens auf Grund der oben erwähnten Notizen aus dem Leben des Pachomius und Theodorus ausser Zweifel.

Wie am frühen Morgen, so versammelten sich die Pachomianer auch gegen Abend zum gemeinschaftlichen Gebet. Aus der schon oben (S. 194) citierten Vita P. 17 geht nämlich hervor, dass die Mönche eine Synaxis abhielten, nach deren Schluss, um die zehnte Stunde, das Abendessen eingenommen wurde. Unter dieser Synaxis, die nach dem Parallelbericht der arabischen Vita (s. oben S. 195) um die neunte Stunde stattfand, kann nur das gemeinschaftliche Abendgebet verstanden werden; denn nachher kamen die Mönche, wie aus dem Zusammenhang der beiden Texte sich ergiebt, erst zum gemeinschaftlichen Gebet bei Anbruch des nächsten Tages zusammen. Allerdings berichten die Pachomiusviten des öfteren, dass die Mönche sich noch nach Tische versammelten, doch nicht zur Gebetsfeier, sondern zu einer Katechese, nach der die Brüder vom Klostervorsteher durch ein Gebet verabschiedet wurden und sich zur Ruhe begaben[1]). Ob übrigens das gemeinschaftliche Abendgebet immer um die neunte Stunde stattfand, steht nicht fest. In der Vita C. 45 heisst es nur, dieselbe sei abends (ὀψὲ) vor Tische abgehalten worden; ebenso lesen wir im Briefe Ammons (c. 14), dass die Mönche abends (τὸ ἑσπερινὸν) die üblichen Gebete (τὰς συνήθεις εὐχὰς) gemeinschaftlich verrichteten und bei dem zwölften Gebete sich auf die Kniee warfen. Die Zeit des Abendgebetes mag also verschieden gewesen sein. Vielleicht geschah dies um die neunte Stunde nur an den Mittwochen und Freitagen, an denen im christlichen Altertum mit dem Schluss des Gottesdienstes um die angegebene Zeit das ieiunium aufgehoben wurde[2]), sonst aber später.

Nach Ausweis der Viten hatten also die Pachomianer an den gewöhnlichen Tagen ausser dem gemeinschaftlichen Morgen- und Abendgebet keine andere Gebetsfeier mehr. Es darf uns dies nicht wunder nehmen; war doch nach Cassian (De coenob. institut. III, 2)

---

pourtant quand il compare la vie des vierges à une vigile, qui, comme toute vigile, aurait trois moments: la vespertina vigilia, la secunda vigilia et la tertia vigilia, figures de la jeunesse, de l'âge mûr et de la vieillesse (Sympos. V, 2). *Jean Cassian*, au milieu du Ve siècle, était dans la même tradition, quand il comprend l'office de vêpres et l'office du chant du coq sous le même titre d'office nocturne (De instit. coen. III, 8)'.

1) S. unten S. 204 f.

2) *Linsenmayr*, Entwicklung der kirchlichen Fastendisciplin bis zum Concil von Nicäa, München 1877, S. 80 f.

Digitized by Google

noch im 5. Jahrhundert bei den egyptischen Mönchen nur die Gebetsfeier zur Zeit des Lichteranzündens und zur Zeit des Hahnenrufes, das lucernare und das gallicinium, üblich. Desgleichen kennen die Apostolischen Konstitutionen (II, 59) nur das gemeinschaftliche Gebet am Morgen und am Abend, und an einer späteren Stelle (VIII, 34—39) werden nur die Formulare für diese beiden Gebetszeiten mitgeteilt, während das Gebet der dritten, sechsten und neunten Stunde nur gleichsam empfohlen wird. Damit stimmt Clemens Alexandrinus (Strom. VI) überein, wenn er sagt, dass nur einige Christen auch die Terz, Sext und Non als Gebetsstunden einhalten.

Abgesehen von diesem täglichen Abend- und Morgengebet, das in einem Betsaal[1]) abgehalten wurde, nahmen die Pachomianer jeden Samstag und Sonntag an dem liturgischen (eucharistischen) Gottesdienste in der Kirche teil. Nach C 18 lud Pachomius, als die Zahl der Mönche auf hundert angewachsen war, zur Feier des eucharistischen Opfers (προσφορά) Priester der benachbarten Kirchen ins Kloster ein. Da später auch Priester in den Klosterverband aufgenommen wurden, mögen wohl diese selbst den Gottesdienst besorgt haben. Im 20. Kapitel derselben Vita lesen wir, dass Pachomius im Dorfe Tabenna eine Kirche baute, um den armen Christen der Umgegend Samstags und Sonntags die Teilnahme am eucharistischen Gottesdienst zu ermöglichen; auch er besuchte an diesen Tagen diese Kirche, versah dabei das Amt eines Lektors und trug überhaupt Sorge für Abhaltung des Gottesdienstes, bis ein eigener Priester an dieser Kirche angestellt wurde. Genaueres über den Gottesdienst erfahren wir aus M 33 f. und A$^r$ 372 f. Darnach pflegte er Samstag abends[2]) mit den Mönchen in die Dorfkirche zu gehen, um dem eucharistischen Opfer beizuwohnen[3]); Sonntags fand dagegen der eucharistische Gottesdienst früh morgens in der Klosterkirche statt.

Es wäre noch zu untersuchen, in wie weit die hieronymianische Pachomiusregel mit dem aus den Viten gewonnenen Resultate in Einklang steht. Die Lösung der Frage ist aus den schon oben

1) P 17, M 104, 105, 108, 109, 113, 129, A$^r$ 480.

2) Vgl. auch C 94, Ammon. ep. c. 14.

3) *Duchesne*, Origines du culte chrétien, Paris 1889, S. 220 f.: 'Le samedi, éliminé d'abord, finit par obtenir aussi une situation spéciale. En Orient, au quatrième siècle, c'était un jour de synaxe (Conc. Laodic. c. 16, Constit. Ap. II, 59; V, 27, VIII, 33, Epiph. Expos. fid. 24, 13) et même de synaxe liturgique .... A Alexandrie, cependant, la synaxe n'était pas liturgique. Cette absence de liturgie était particulière à la ville même d'Alexandrie: dans l'intérieur de l'Egypte, la liturgie avait lieu sur le soir et on la faisait précéder d'une agape'. Vgl. *Socrates*, hist. eccl. V, 22.

Digitized by Google

(S. oben S. 175) angegebenen Gründen schwierig; immerhin lässt sich im grossen und ganzen eine gewisse Uebereinstimmung mit dem bisherigen Ergebnis nachweisen.

Zunächst ergiebt sich aus der 181. Satzung der hieronymianischen Pachomiusregel[1]), dass in den Pachomianischen Klöstern zu Beginn des 5. Jahrhunderts zwei Arten von Gebetsversammlungen stattfanden. Die Gebetsversammlung sämmtlicher Mönche des Klosters hiess collecta maior, hoc est omnium fratrum, die der Mönche eines einzelnen Hauses im Kloster collecta domus. Die Satzungen 14—19 setzen voraus, dass »am Sonntag sowie an dem Tage, an dem das eucharistische Opfer dargebracht wurde«, die collecta maior h. e. omnium fratrum üblich war[2]), und aus den Pachomiusviten (S. oben S. 198) wissen wir, dass ausser dem Sonntag der Samstag durch einen liturgischen Gottesdienst ausgezeichnet wurde. Inhaltlich betrachtet sind die obigen Satzungen Anweisungen für die Mönche, die den Hebdomadardienst in diesen Gebetsversammlungen zu verrichten hatten.

An den übrigen Tagen der Woche fanden dagegen morgens und abends nur Gebetsversammlungen in den einzelnen Häusern (collectae domus) statt. Bezüglich des Morgengebets heisst es nämlich in der 20. Satzung der Pachomiusregel: 'Mane per singulas domus finitis orationibus non statim ad suas cellulas revertentur: sed conferent inter se, quae praepositos audierint disputantes et sic intrabunt cubilia sua'. Hier wird also vorausgesetzt, dass die preces matutinae in den einzelnen Häusern (per singulas domus) des Klosters gemeinschaftlich verrichtet wurden, worauf die Hausvorsteher (praefecti domus) für die ihnen unterstellten Mönche Katechesen hielten. Diese Satzung kann sich nicht auf den Sonn- oder Samstag beziehen; denn an diesen Tagen fand laut den Pachomiusviten und der Pachomiusregel (art. 14—19) eine collecta maior h. e. omnium fratrum, statt, in der zum Schluss natürlich der Vorsteher des Klosters (pater monasterii) die Katechese hielt[3]). Mithin wurden die collectae minores, in denen

1) Art. 181: 'Praepositus autem domus et qui secundus ab eo est, hoc tantum habebit iuris, ut compellat fratres in collecta domus, sive in collecta maiore, hoc est omnium fratrum, subiacere poenitentiae'.

2) Art. 14: 'In die dominica vel oblationis tempore nullus deerit de hebdomadariis, sedens in loco Ebiymii, psallentique respondens, ex una duntaxat domo, quae in maiori servit hebdomade. Altera est etiam minor hebdomas, quae per singulas domos a paucioribus exhibetur'. Art. 15: 'At si maior est numerus necessarius, de eadem tribu alii vocabuntur a praeposito domus, qui ministrat hebdomadae; et absque eius iussione nullus de altera domo eiusdem tribus ad psallendum veniet et penitus non licebit in alterius hebdomade et de alia venire domo, nisi forte eiusdem tribus sit'. Art. 17: 'In die dominica et collecta (Gazaeus, in die dominica, in collecta, in qua offerenda est oblatio)'.

3) S. unten S. 204.

Digitized by Google

laut der obigen 20. Satzung die preces matutinae verrichtet wurden, an den übrigen Tagen der Woche abgehalten. Und in der That lesen wir sowohl in den Pachomiusviten als auch in der Pachomiusregel (s. unten S. 204), dass die Vorsteher der einzelnen Häuser wenigstens Mittwoch und Freitag eine Katechese zu halten hatten.

Abends fand gleichfalls, abgesehen vom Sonn- und Samstag, nur eine collecta domus statt. Art. 155: 'Per domos singulas vespere sex orationes psalmosque complebunt, iuxta ordinem maioris collectae, quae a cunctis fratribus in communione celebratur.' Art. 186: 'Sex orationes vespertinas iuxta exemplum maioris collectae, in qua omnes fratres pariter congregantur, summae delectationis est, et ita facile fiunt, ut nullum onus habeant, et ex onere nascatur taedium.' Also nach dem Vorbilde der an Sonn- und Samstagen üblichen collectae maiores sollten an den übrigen Wochentagen die abendlichen collectae domus abgehalten werden. Zugleich ergiebt sich aus den eben citierten Satzungen, dass bei den abendlichen collectae domus ein kürzeres Gebet, nämlich sechs Psalmen und Gebete, üblich waren, während in den collectae maiores an Sonn- und Samstagen zwölf Psalmen und Gebete verrichtet wurden (s. unten S. 202 f.).

Aus alledem folgt, dass die Pachomianer noch zu Beginn des 5. Jahrhunderts, wie einst zu Lebzeiten des Pachomius, sich nur zweimal, nämlich früh morgens und abends, zum gemeinschaftlichen Gebete vereinigten[1]), nur mit dem Unterschiede, dass früher laut den Angaben der Pachomiusviten an allen Tagen der Woche sowohl morgens als abends eine collecta maior, h. e. omnium fratrum stattfand, während später an den Werktagen nur collectae domus üblich wurden. Diese Aenderung erklärt sich wohl daraus, dass mit der Zeit in den einzelnen Klöstern die Zahl der Mönche so gross wurde, dass der Betsaal die Gesamtheit derselben nicht fassen konnte. Im übrigen blieb auch späterhin an den Sonn- und Festtagen die collecta maior bestehen, da an diesen Tagen der Gottesdienst in der geräumigen Kirche stattfand.

---

1) *Ladeuze* (S. 288) nimmt auch eine collecta meridiana bei den Pachomianern auf Grund folgender Satzung der Pachomiusregel an. Art. 24: 'Qui hebdomadarius est . . . nisi ille (sc. princeps monasterii) iusserit, signum dare non poterit, ut ad collectam meridianam vel ad vespertinam sex orationum congregentur'. Vermutlich liegt hier ein Uebersetzungsfehler des Hieronymus oder ein Abschreibefehler vor; denn eine collecta meridiana kommt weder in den Pachomiusviten noch sonst in der Pachomiusregel vor. Es muss auch auffallen, dass in dieser Satzung die collecta matutina (vel nocturna), zu der doch auch der Hebdomadar das Zeichen zu geben hatte, nicht erwähnt ist. Da kurz vorher (art. 20) von der collecta matutina (vel nocturna) die Rede ist, so ist in der 24. Satzung statt collecta meridiana jedenfalls collecta matutina (vel nocturna) zu lesen.

Digitized by Google

Dass zwischen der collecta maior, die an den Sonn- und Festtagen abgehalten wurde, und den collectae domus, die an den Werktagen üblich waren, wohl zu unterscheiden ist, ergiebt sich aus dem Vergleiche und der Gegenüberstellung der Satzungen 14—19, 21 einerseits und 20, 25, 125, 126, 155, 186, 138, 156 andererseits. Durch Nichtbeachtung dieses Unterschiedes kam Pleithner[1]) (a. a. O. S. 158 f., 162) zu der sonderbaren Ansicht, dass in den Pachomianischen Klöstern täglich sowohl morgens wie abends eine collecta maior h. e. omnium fratrum mit sich daran schliessenden Versammlungen in kleineren Kreisen (collectae domus) stattfand. Auf diese Weise fand er schon bei den Pachomianern eine Art Prim, die doch nach dem Zeugnisse Cassians (De instit. coenob. III, 4) in jener Zeit nur bei den Mönchen von Bethlehem üblich war, und eine Art Completorium, das uns bekanntlich erst in der Benediktinerregel entgegentritt.

Ueber den Ritus, der von den Mönchen in »Egypten und in der Thebais« beim gemeinschaftlichen Gebet an der Neige des vierten Jahrhunderts beobachtet wurde, finden wir bei Cassian (De coenob. instit. lib. II) folgende Angaben. Sowohl bei der abendlichen als auch bei der nächtlichen Gebetsfeier wurden zwölf Psalmen recitiert und nach jedem Psalm eine Oration eingeschoben. Den Schluss der Gebetsfeier bildeten zwei Lesungen, die eine aus dem alten, die andere aus dem neuen Testament. Samstags und Sonntags sowie in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten wurden beide Lesungen aus dem neuen Testament genommen, die eine aus den apostolischen Briefen oder der Apostelgeschichte, die andere aus den Evangelien. Bei dem Psalmengebet gestatteten die Mönche ihrem Körper eine kleine Erleichterung in der Art, dass nur der Vorbetende in der Mitte stand, während alle übrigen auf ganz niedrigen Stühlen der Stimme des Vorbeters mit aller Andacht folgten[2]). Der Vorsteher schlug am Ende eines jeden Psalmes mit der Hand auf seinen Stuhl,

1) Eine doppelte Gebetsversammlung in der Abendzeit behauptete zuerst *Martène*, de antiqu. Eccl. rit., t. IV p. 94: 'Quid enim haec sibi volunt: Juxta ordinem maioris collectae vel iuxta exemplum maioris collectae? Forte congregabantur quotidie in unum omnes domus sub vespere et simul adunatae sex psalmos cum orationibus totidem decurrebant, idemque separatim singulae per se faciebant eodem ordine quo in maiore collecta vel post generalem dimissae collectam, sex orationes cum psalmis persolvebant eodem ritu et ordine quo plures, hoc est duodecim, in maiore collecta decantaverant'. Derselben Ansicht ist bezüglich des Abendgebetes *Ladeuze* (S. 289).

2) Nach *Pleithner* (S. 295) sollen die egyptischen Mönche in der Gebetsversammlung bei der Absingung der Psalmen Handarbeit verrichtet haben. Diese an sich schon unwahrscheinliche Ansicht beruht auf einem Missverständnis einer Stelle bei *Cassian* (De instit. coenob. II, 12).

Digitized by Google

worauf sich alle zur Verrichtung der Oration erhoben; vor der Oration, die der Vorbeter laut vorbetete, fand ein kurzes Sichniederwerfen statt. Sowohl beim Psalmengebet als auch bei der Oration wurde von den Mönchen, abgesehen vom Vorbeter, tiefes Stillschweigen beobachtet, sodass kein Räuspern oder Husten zu hören war. In Betreff des Vorbeteramtes erklärt Cassian (l. c. c. 11): »Die zwölf Psalmen verteilen die Mönche so unter sich, dass, wenn nur zwei Brüder da sind, jeder sechs, wenn drei, jeder vier, und wenn vier, jeder drei singt. Weniger als drei singt keiner in der Versammlung vor, und wenn darum eine noch so grosse Menge versammelt ist, so übernehmen doch niemals mehr als vier Brüder das Amt eines Vorbeters beim heiligen Dienste.«

Im grossen und ganzen scheint der Modus der Gebetsfeier, wie er von Cassian überliefert wird, auch von den Pachomianern eingehalten worden zu sein[1]). Erstlich geht aus der hieronymianischen Pachomiusregel (art. 141, 142, 8, 13—18, 155) hervor, dass die Gebetsfeier aus Psalmen, Orationen und Schriftlesung bestand. In jeder Gebetsversammlung war eine bestimmte Anzahl von Mönchen mit dem Psalmengesang betraut. In der collecta maior versahen diesen Hebdomadardienst abwechselnd die Mönche eines Hauses; in der collecta domus war die Zahl der Hebdomadare geringer. Der Psalmengesang selbst geschah in der Weise, dass ein Hebdomadar den Psalm, ein anderer hierauf das dazu gehörige Responsorium recitierte (art. 14—16). Die Schriftlesung war jedoch nicht Sache der Hebdomadare, sondern dazu wurden die Mönche der Reihe nach herangezogen (art. 6, 13).

In betreff der Psalmenzahl erhalten wir in der Pachomiusregel keinen Aufschluss. Der Wortlaut der epist. Ammon. c. 14 legt nahe, dass ursprünglich auch an den Werktagen in der abendlichen Gebetsversammlung zwölf Psalmen und Orationen gebetet wurden; an dieser Stelle wird zugleich in Uebereinstimmung mit Cassian (l. c. II, 7) das bei den Orationen übliche Sichniederwerfen erwähnt. In späterer Zeit wurde jedoch die Zahl der Psalmen und Orationen bei der abendlichen collecta domus auf sechs herabgesetzt (art. 155);

1) Was das Signal zum gemeinschaftlichen Gebet anlangt, so wurden nach der Regula Pachomii (art. 3, 8) die Mönche durch Posaunenschall zusammengerufen. Die Verba κροῦειν in der Vita C 39, P 17 und Kolh in der Vita M 81, 89 sowie das Substantivum nâkûs in der arabischen Vita (p. 631, 637) lassen darauf schliessen, dass man Schallbretter oder Metallplatten gebrauchte, um damit ein klopfendes Geräusch zu erzielen. Nach *Cassian* (De instit. coen. IV, 12) dagegen wurden die Mönche in Egypten durch Klopfen an die Zellenthüren zum Gebete gerufen.

Digitized by Google

die Müdigkeit der Mönche infolge der körperlichen Arbeit des Tages scheint hierbei massgebend gewesen zu sein (art. 186).

Es bliebe nur noch zu untersuchen, was von der auf das Gebet bezüglichen Satzung der sog. Engelsregel bei Palladius zu halten sei[1]). Da schon in manchem anderen Punkte die angebliche Engelsregel, wie früher gezeigt wurde, sich als unzuverlässig erwiesen hat und mit den authentischen Angaben der Pachomiusviten in Widerspruch steht, so kann man natürlich auch dieser Satzung über das Gebet nur mit Misstrauen begegnen. Zunächst ist es klar, dass der Anfang der Engelsregel sich nicht auf das gemeinschaftliche Gebet bezieht; es heisst ja, dass die Mönche im Verlauf des Tages (διὰ πάσης τῆς ἡμέρας) zwölf Gebete zu verrichten hätten. Bezüglich der übrigen Bestimmungen meint Grützmacher (a. a. O. S. 123), dass dieselben das gemeinschaftliche Gebet zum Gegenstande hätten. Wäre dies wirklich der Fall, dann sind die Bestimmungen der Engelsregel in vielfacher Beziehung in Widerspruch mit den Angaben der Pachomiusviten, denengemäss die Pachomianer nur ein gemeinschaftliches Abend- und Morgengebet, in der Nacht dagegen nur Privatgebet hatten. Indes die arabische Vita (p. 368 f.), welche den Palladiustext allerdings in einer etwas alterierten Form enthält, bezeichnet alle Bestimmungen der Engelsregel als privates Gebet der Mönche; sie sagt ausdrücklich, »dass jeder Mönch (kullu vâhidim min

---

1) Hist. Laus. c. 38: Ἐτύπωσε δὲ διὰ πάσης τῆς ἡμέρας ποιεῖν αὐτοὺς εὐχὰς δώδεκα, καὶ ἐν λυχνικῷ δώδεκα, καὶ ἐν ταῖς παννυχίσι δώδεκα, καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς. Ὅτε δὲ δοκεῖ τὸ πλῆθος ἐσθίειν, ἑκάστῳ τάγματι καθ' ἑκάστην εὐχὴν ψαλμὸν προφδεσθαι ἐτύπωσεν. Nach einer brieflichen Mitteilung des Benediktinerpaters Butler an den Verfasser ist in dem obigen Texte auf Grund der besten Handschriften ἑκάστῳ τάγματι zu streichen; indes ergiebt auch dann der Schlusssatz keinen rechten Sinn. Denn es wird in dieser Regel kein bestimmtes Gebetspensum vor Tische verordnet, und doch heisst es: »Wenn die Menge zu Tisch gehen soll, so soll vor jedem Gebete ein Psalm gesungen werden«. Darum erklärt auch *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire eccl. t. VII, p. 683 f.: Je n'entends point cette fin. Car le sens simple qui serait que lorsqu'on mangeait, chaque ordre devait chanter un psaume avant chaque prière; ce sens, dis-je, que Sozomene a suivi lib. III. c. 14, suppose que l'Ange avait ordonné plusieurs prières pour le repas: et il n'en avait ordonné aucune. C'est peut-être ce qui a fait que Denys le Petit a omis toute cette fin et même les trois prières de None, qui forment en effet une difficulté particulière, comme Mr. Valois l'a remarqué. Je ne sais s'il ne faudrait point lire: ἢ ὅτε ἐδόκει τὸ πλῆθος ἐσθίειν, καὶ καθ'ἑκάστην εὐχὴν κτλ; ce qui ferait ce sens: Qu'à l'heure de None ou à telle autre, que chaque famille aurait prise pour le repas, elle ferait trois prières. Nach einer einzigen, allerdings guten Handschrift (Paris gr. 1628) ist in dem obigen Texte hinter τρεῖς statt des Punktes ein Komma zu setzen (καὶ ἐννάτην ὥραν τρεῖς, ὅτε [δὲ] δοκεῖ κτλ). Diese Interpunktion macht den Text verständlich, doch ist damit noch nicht volle Klarheit erreicht. Ueberhaupt ist das Kapitel über Pachomius in der Historia Lausiaca nach Butler für die Textkritik das schwierigste. Am verständlichsten erscheint der obige Text entweder unter Zugrundelegung der Konjektur Tillemonts oder in der Lesart der arabischen Vita (S. 368 f.).

Digitized by Google

elachavati) zwölf Gebete im Verlauf des Tages verrichten solle; und abends, wo sich alle zu Tische begeben, solle ein jeder von ihnen drei Gebete vor Tische und sechs vor dem Schlafengehen verrichten; die erste Hälfte der Nacht sollten sie schlafen und in der zweiten Hälfte wachen und beten.« Auffallend ist es jedenfalls, dass in der Engelsregel ein bestimmtes Pensum für das Privatgebet verordnet wird, während in der hieronymianischen Pachomiusregel nur das innerliche, betrachtende Gebet bei der Arbeit wie bei Tische, beim Verlassen der Zelle wie auf dem Rückwege in dieselbe zur Pflicht gemacht wird (art. 3, 28, 37, 59, 60, 87, 116, 122).

### *F. Religiös-sittliche Ausbildung.*

Für die religiös-sittliche Ausbildung der Mönche war in den Pachomianischen Klöstern hinlänglich gesorgt. Wie sich aus den Pachomiusviten und der hieronymianischen Pachomiusregel ergibt, hatte der Vorsteher eines jeden Klosters wöchentlich drei Katechesen, eine am Samstag und zwei am Sonntag, zu halten, während jeder Praepositus domus die ihm unterstellten Mönche an den beiden wöchentlichen Fasttagen, d. i. am Mittwoch und Freitag, zu belehren hatte[1]). Nach Ausweis der Viten scheint jedoch Pachomius

1) C 19: Κατηχήσεις δὲ τρεῖς ἵνα ὁ οἰκονόμος τῆς μονῆς ποιῇ· κατὰ σάββατον μίαν, καὶ τῇ κυριακῇ δύο καὶ οἱ οἰκιακοὶ τὰς δύο νηστείας. Jedenfalls ist hier von den Katechesen die Rede und vor τὰς δύο νηστείας die Präposition κατὰ zu ergänzen. Der Vorsteher des Klosters sollte drei Katechesen, eine am Samstag und zwei am Sonntag, halten, während die Vorsteher der einzelnen Häuser an den beiden Fasttagen ihren Mönchen die Unterweisung zu erteilen hatten. Ebenso lautet der Parallelbericht M 35 f.: »Er verordnete auch drei Katechesen in der Woche, die eine Samstags und zwei Sonntags, und die Hausvorsteher (hielten die Katechese) an den beiden Fasttagen«. Noch zu Beginn des 5. Jahrhunderts bestanden die von Pachomius eingeführten Katechesen. Aus den Satzungen 20, 156, 138 der Pachomiusregel ergibt sich nämlich, dass jeder Hausvorsteher zweimal in der Woche und zwar an den beiden Fasttagen in der collecta domus Katechesen zu halten hatte. In der Satzung 21: 'Disputatio autem a praepositis domorum per singulas hebdomadas tertio fiet; et in ipsa disputatione sedentes sive stantes fratres suum ordinem non mutabunt, iuxta domorum ordinem et hominum singulorum' ist dagegen die Rede von der Katechese, die dreimal in der Woche vor der Korona der Mönche des ganzen Klosters (collecta maior) stattfand; natürlich wurde dieselbe von dem Vorsteher des Klosters abgehalten; offenbar ist also in dieser Satzung statt a praepositis domorum zu lesen a principe monasterii.

Die obige schwierige Stelle C 19 haben die Bollandisten (Acta SS. Maii t. III a. 303) übersetzt: Statutum fuit, ut monasterii oeconomus tribus per hebdomadam vicibus mysteria fidei exponeret, sabbato semel ac bis in quavis dominica; necnon ut duo ieiunia observarent conturberniorum praefecti. Unter dem Eindruck dieser falschen Übersetzung hat *Ladeuze* (S. 300) die Behauptung aufgestellt, dass Pachomius bloss die Vorsteher der Häuser zur Faste am Mittwoch und Freitag angehalten hätte, eine Meinung, die schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil diese beiden wöchentlichen Fasttage auch für die in der Welt lebenden Christen verbindlich waren. Was die arabische Vita anlangt, so enthält sie den Passus über die Katechese doppelt. Der erste Passus (S. 373): »Er verordnete drei Katechesen in der Woche, eine Samstags und zwei Sonntags; die Vorsteher der Häuser hatten Mittwochs und Freitags die

Digitized by Google

selbst seine Mönche fast täglich unterwiesen zu haben. Die eine Katechese schloss sich an das gemeinschaftliche Morgengebet[1]) an, während die andere Unterweisung nach dem Abendbrot stattfand[2]).

Was den Inhalt der Katechesen anlangt, so belehrte Pachomius in denselben die Mönche über das Gebet und die Meditation oder erklärte die hl. Schriften oder sprach über verschiedene Geheimnisse des Glaubens, wie über die Menschwerdung und das Leiden Christi und die Auferstehung der Toten. In der Regel blieben die Mönche nach der Katechese noch beisammen und unterhielten sich über das Gehörte[3]). Am Schluss der Katechese sprach Pachomius ein Segensgebet, worauf die Mönche in ihren Zellen über die vernommene Unterweisung zu meditieren hatten[4]).

Theodor, der schon als junger Mönch manchmal im Auftrage des Pachomius vor der Korona der Mönche Katechesen gehalten hatte (C 49), blieb als Generalabt dieser Tradition seines Meisters treu. Er hielt die Katechese stehend oder sitzend; nach derselben fand eine Art Diskussion statt, indem die Mönche ihn über Nichtverstandenes interpellierten oder ihre Schwierigkeiten vorbrachten. Am Schluss der Katechese warfen sich die einen Mönche auf ihr Angesicht nieder, während die anderen beteten. Endlich entliess Theodor die Versammlung mit einem Segensspruch[5]). Interessant ist auch das, was uns Ammon in seinem Briefe (c. 2—4) über eine Katechese berichtet, der er gleich nach seinem Eintritt ins Kloster Phebôou beiwohnte. Der Generalabt Theodor hielt dieselbe unter einem Palmenbaum ab. Zunächst fand eine Art Schuldkapitel statt, eine Übung, die wir in der Ordensregel des hl. Benedikt wiederfinden. Die Mönche erhoben sich einer nach dem anderen, klagten sich über ihre Fehler an und erhielten von Theodor eine angemessene Zurechtweisung. Hierauf sprach dieser über die Verfolgung der

---

Unterweisung zu erteilen« ist aus der Vita M 35 geschöpft. Der zweite Passus (A$^r$ 376 »Er ordnete an, dass der Vorsteher des Klosters Samstags eine und Sonntags zwei Katechesen in der Gebetsversammlung halte; den Vorstehern der Häuser trug er auf, Mittwochs und Freitags nach der Anordnung der Apostel zu fasten«), der nach C 19 (vgl. Ladeuze S. 58 f.) gearbeitet ist, zeigt, dass auch der Araber die schwierige griechische Vorlage gleich den Bollandisten missverstanden hat. Indes kam es dem Araber selbst etwas sonderbar vor, dass nur die Vorsteher der Häuser zu der Faste am Mittwoch und Freitag verpflichtet sein sollten; darum fügt er noch die Bemerkung hinzu: »Was die übrigen Mönche anlangt, so überliess er die Sache (das Fasten) ihrer freien Wahl.«

1) P 19, A$^r$ 618, Reg. Pach. art. 20.
2) C 35, 45, 48, 49, 56, 79, M 41, 104, 171; A$^r$ 386, 663; ep. Ammon. c. 17.
3) C 36—37, Reg. Pach. art. 20, 188.
4) M 101, 172, 241, C 37.
5) M 236—241.

Digitized by Google

Kirche durch die Arianer und gab zum Schluss den Mönchen Bescheid auf die an ihn gestellten Fragen. Da Theodor selbst nur koptisch sprechen konnte, so wurden seine Worte den nur des Griechischen mächtigen Brüdern durch einen gleichnamigen Mönch, der eine hohe Bildung besass und Lektor der Kirche von Alexandria gewesen war, verdolmetscht.

Aus der hieronymianischen Pachomiusregel erfahren wir noch, dass die Mönche bei der Katechese des Abtes nach der Ordnung ihrer Häuser und ihres persönlichen Ranges Platz zu nehmen hatten (Reg. Pach. art. 21, M. 237). Sobald das Zeichen dazu gegeben wurde, hatten sie sich sofort einzufinden. Wer bei der Katechese ohne Grund fehlte, erhielt eine Strafe (Art. 23, 188). Wer während der Unterweisung einschlief, wurde sofort geweckt und musste solange stehen, als es der Obere für gut fand (Art. 22). Wenn der Vorsteher eines Hauses abwesend war, hatte der Vorsteher des benachbarten Hauses die eine von den beiden wöchentlichen Katechesen in dem Hause des abwesenden Vorstehers zu halten (Art. 115).

Waren auch die Mönche täglich zur Handarbeit angehalten, so blieb ihnen doch Zeit zur Lektüre; dieselbe erstreckte sich hauptsächlich auf die heilige Schrift[1]). Der Vorsteher des Hauses versah die ihm unterstellten Mönche mit den notwendigen Büchern oder Rollen[2]). Abends mussten die Mönche die von ihnen benützten Schriften zusammenrollen und an einem bestimmten Orte des Hauses, d. i. an einem Fenster, niederlegen, worauf der zweite Vorsteher des Hauses die Bücher zählte und einschloss (Reg. Pach. art. 100). Am Ende der Woche mussten aber alle entlehnten Bücher dem Hebdomadarius, der die Bibliothek unter sich hatte, abgeliefert werden, damit dieser seinem Nachfolger den ganzen Bücherbestand übergeben konnte (art. 25). Welcher Wert übrigens auf die Ausbildung der Mönche in den Pachomianischen Klöstern gelegt wurde, ergibt sich daraus, dass jeder das Lesen erlernen musste. Die Analphabeten mussten sich in der ersten, dritten und sechsten Stunde des Tages zum Unterrichte bei dem damit betrauten Mönche einstellen (Art. 139; s. oben S. 190).

### *G. Arbeit.*

Die Mönche führten in den Pachomianischen Klöstern kein Faulenzerleben. Nur zwei gemeinschaftliche Gebetsübungen waren vorgeschrieben; die übrige Zeit des Tages gehörte der Arbeit, wie dies

1) Vgl. Art. 49, 139, 140.
2) C 38.

Digitized by Google

aus unzähligen Stellen der Pachomiusviten ersichtlich ist. Die Arbeit begann gleich nach dem gemeinschaftlichen Morgengebet[1]) und dauerte, abgesehen von der Zeit des Mittagsmahles, bis zur abendlichen Gebetsfeier[2]). Hierauf nahmen die Mönche das Abendbrot ein, hörten die Katechese an und zogen sich in ihre Zellen zurück. Manche von ihnen gönnten sich aber nach den Anstrengungen des Tages keine völlige Ruhe, sondern arbeiteten auch während der Nacht und räumten nur in Zwischenpausen, und zwar in sitzender Stellung, dem Schlafe sein Recht ein[3]).

Zur Erzeugung der Lebensbedürfnisse waren allerlei Arbeiten und Handwerke nötig. In der ersten Zeit, wo die Gemeinschaft noch winzig war, beschäftigten sich die Mönche allerdings vorwiegend mit der Anfertigung von Matten und Körben[4]). Es wurden Gärten angelegt und von einzelnen Mönchen mit Sorgfalt gepflegt (S. oben S. 178). Auch ausserhalb des Klosters finden wir Abteilungen von Mönchen, bald beim Sammeln von Schilfrohr aus dem Nilflusse (C 33, M 67, 92, P 9, Ep. Anm. 11), bald beim Holzfällen im nahen Gebirge (C 45, Ep. Amm. 14, 19), bald beim Graben von Brunnen (C 44, M 91), bald bei der Kräuterlese (Ep. Amm. 16, Reg. Pach. art. 77 f.). Als die Gemeinschaft grösser geworden war, wurde der Ackerbau gepflegt[5]), und in jedem Kloster wurden für allerlei häusliche Bedürfnisse Werkstätten eingerichtet[6]). Bei allen diesen Arbeiten herrschte Zucht und Ordnung; so waren die Mönche je nach ihrer Beschäftigung in besonderen Häusern des Klosters untergebracht; selbst der Gang der Mönche zur Arbeitsstätte sowie die Rückkehr ins Kloster musste ordnungsmässig vor sich gehen[7]). Die Mönche, welche nach einem wöchentlichen Turnus für die Verteilung der Arbeitsstoffe und Geräte zu sorgen hatten und bei der Arbeit die Aufsicht führten, hiessen Hebdomadarii. Sowohl von diesen wie auch von den übrigen Mönchen fordert die Pachomiusregel Gewissenhaftigkeit und Treue bis ins Kleinste. Ein Beweis dafür sind die minutiösen Vorschriften, die sich auf die Aufbewahrung und den Gebrauch der Arbeitsutensilien beziehen[8]).

---

1) Reg. Pach. art. 5, 25.
2) C 45, Epp. Amm. c. 14.
3) P 29, A$^r$ 631.
4) C 55, 67, P 15, 29, 35 f., M 50, 102, Reg. Pach. art. 5, 12, 26.
5) C 50, 68, 81, Reg. Pach. art. 58—66.
6) Siehe oben S. 177 f.
7) Reg. Pach. art. 58, 65, 68, 130.
8) Art. 66, 25, 26, 27, 125, 131, 146, 147, 152, vgl. auch C 55, A$^r$ 441.

Digitized by Google

Bei alledem waren die Klöster keine Fabriken oder Werkstätten. Die Arbeit wurde nicht bloss verrichtet, um damit den Bedarf des Lebens zu decken, sondern war eine Art Gottesdienst. Deshalb war eitles Geschwätz und Gelächter bei der Arbeit verpönt; vielmehr sollten die Mönche bei ihrer Beschäftigung beten, meditieren oder Psalmen singen und, falls es notwendig war, sich nur durch Zeichen oder Winke gegenseitig verständlich machen[1]). Dieses Stillschweigen bei der Arbeit finden wir bei allen späteren monastischen Instituten als unverbrüchliches Gesetz wieder.

Noch in einer anderen Beziehung sollte die Arbeit eine Tugendschule sein; die Mönche sollten nicht aus Neigung, Ehrgeiz oder Gewinnsucht, sondern aus Gehorsam ihr Tagewerk verrichten. Als ein Mönch eines Tages zwei statt der einen aufgegebenen Matte geflochten hatte und dieselben am Fenster der Zelle zur Schau stellte, erklärte ihm Pachomius, alle seine Mühe und Arbeit sei verloren und für den Teufel verrichtet, legte ihm eine schwere Busse auf und forderte die Brüder auf, für den zu beten, der auf zwei schlechte Matten mehr als auf den Himmel gehalten habe. Ein anderes Mal bemerkte Pachomius in einem Kloster, dass die für die Küche bestimmten Mönche ihr Amt vernachlässigten und dafür sich einer Beschäftigung hingaben, die nach ihrer Meinung dem Kloster mehr Nutzen brachte; er liess sofort die fünfhundert von ihnen angefertigten Matten verbrennen zum Zeichen, dass nicht das Utilitätsprincip, sondern der Gehorsam für die Mönche massgebend sein solle[2]).

Dem Gehorsam auf seiten der Untergebenen entsprach auf seiten der Vorgesetzten Liebe und Masshaltung. Die Mönche wurden nicht als Knechte und Arbeiter des Klosters, sondern als Brüder betrachtet. Darum beteiligte sich Pachomius selbst bei den beschwerlichsten Arbeiten[3]); auch die übrigen Vorgesetzten des Klosters sollten hierin mit gutem Beispiel vorangehen; ihre Arbeitsleistung sollte vorbildlich sein für das den Untergebenen aufzuerlegende Pensum[4]). Eine Überladung der Mönche mit Arbeit war verpönt[5]). Eine Rücksichtnahme auf die menschliche Schwäche be-

---

1) Reg. Pach. art. 59, 60, 68, C 57, M 109, M 114, A$^r$ 447, dazu noch C 43, M 90, A$^r$ 505, Art. 116.

2) S. oben S. 187; vgl. auch P 15 f., A$^r$ 609 — P. 34, A$^r$ 635 f.

3) C 33, 45, M 67, 92.

4) Reg. Pach. art. 177: 'Viginti quinque orgyas praepositus domus ac secundus debebunt de palmarum foliis texere, ut ad exemplum eorum operentur et caeteri.'

5) Art. 179.

Digitized by Google

weist auch die Verordnung, dass Mönche, die an heissen Tagen bei der Arbeit ausserhalb des Klosters zu müde geworden waren, nach ihrer Heimkehr nicht zum gemeinschaftlichen Abendgebet gezwungen werden sollten (Art. 189).

Den Verkauf der Erzeugnisse der Klöster besorgte, wie oben (S. oben S. 179) gezeigt worden ist, der Oberverwalter des Hauptklosters Phebôou mit einigen ihm unterstellten Mönchen, und zwar teils in den Nachbarortschaften (P 21—23, A$^r$ 621—623), teils in Alexandria (C 73, A$^r$ 510, 642). Schon zu Lebzeiten des Pachomius besass der Klosterverband für diese Geschäftsreisen zwei Schiffe (C 73, A$^r$ 642, vgl. auch M 245, Reg. Pach. art. 118 und 119). Bei alledem hatte es Pachomius bei Gründung seiner Klöster nicht aufs Schätzesammeln abgesehen. Als einmal ein Mönch Sandalen zu einem verhältnismässig hohen Preise verkaufte und seine Handlungsweise damit entschuldigte, dass er sonst für einen Dieb angesehen worden wäre, liess Pachomius diese Entschuldigung nicht gelten; der Mönch musste den Überschuss zurückerstatten und wurde seines Amtes enthoben (P 23, A$^r$ 623). Als ein anderer Mönch zur Zeit einer Hungersnot von dem befreundeten Obersten der Stadt Hermouthis Getreide zu einem billigeren Preise erstand, massregelte Pachomius denselben und bestand darauf, dass der tagesübliche Preis bezahlt wurde (P 22, A$^r$ 620). Dieser Gesinnung entsprach auch der Grundsatz des Pachomius, dass überflüssige Klostervorräte unter die Armen verteilt wurden. Auch zur Zeit der Hungersnot, wo die Armut sich auch im Kloster fühlbar machte, liess Pachomius die Fürsorge für die Armen nicht ausser Acht (C 9, M 9, C 27).

### *H. Speise- und Fastenvorschriften.*

Die Historia Lausiaca enthält drei ascetische Speisevorschriften. An der Spitze der sog. Engelsregel heisst es (Hist. Laus. c. 38): »Lass jeden nach Bedarf essen und trinken und nach Verhältnis des Essens arbeiten und hindere sie weder am Fasten noch am Essen. Demnach gib den Starken schwere Arbeit; denen aber, die schwächer sind und strenger leben, gib leichtere Beschäftigung.« Gegen Ende derselben Engelsregel: »Bei Tisch sollen sie ihr Haupt mit der Kapuze verhüllen, damit keiner den anderen kauen sehe; auch darf niemand beim Essen reden noch über den Tisch oder seine Schüssel hinausschauen«. Im 39. Kapitel der Historia Lausiaca findet sich noch folgende Tischsatzung: »Die minder Starken kommen zur siebenten Stunde und essen, da sie schwächlicher sind; andere essen zur neunten oder zehnten Stunde oder am Abend« ...



Digitized by Google

Der erste Text besagt nur, dass es dem individuellen Ermessen der Mönche anheimgestellt war, in welchem Masse sie Enthaltsamkeit in Speise und Trank üben wollten. Der zweite Text, der sich inhaltlich mit dem Berichte Cassians (De instit. coenob. IV, 17) und der hieronymianischen Pachomiusregel (art. 29; vgl. auch art. 8, 36, 37, 90) deckt, setzt voraus, dass bei den Pachomianern gemeinschaftliche Mahlzeiten üblich waren. Unter Berücksichtigung dieser Thatsache ist der dritte Text wohl dahin zu verstehen, dass in den Pachomianischen Klöstern zwei gemeinschaftliche Mahlzeiten, die eine um die siebente Stunde oder nach der Mitte des Tages, die zweite um die neunte oder zehnte Stunde oder abends, abgehalten wurden, und dass das Fernbleiben von der ersten Mahlzeit aus ascetischen Gründen gestattet war. Bei solcher Interpretation liesse sich der Inhalt dieses Palladiustextes mit den Angaben der Pachomiusviten vereinigen. Es ist nämlich, wie noch im selben § gezeigt werden wird, sehr wahrscheinlich, dass die zweite Mahlzeit je nach der Jahreszeit zu einer verschiedenen Stunde stattfand, und dass an den beiden Fasttagen der Woche, an denen das Mittagsmahl wegfiel, das Abendessen schon sehr zeitig, etwa nach der neunten Stunde, üblich war.

Diese Deutung des Palladiustextes wird allerdings in Frage gestellt durch die arabische Pachomiusvita, welche diesen Text folgendermassen paraphrasiert (S. 377): »Jeder Bruder ging zu Tisch, wann er wollte, und nahm seine Portion; aber nur einmal am Tage; einige unter ihnen assen um die sechste, andere um die siebente, andere um die achte, andere um die neunte, andere um die zehnte, andere um die elfte Stunde, andere am Abend, wenn die Sterne am Himmel sichtbar wurden«. Demnach hätten die Pachomianer keine gemeinschaftliche Mahlzeiten gehabt, sondern einzeln zu verschiedenen Zeiten je nach Bedarf gespeist. Allein die arabische Version desavouiert sich selbst, indem sie, abgesehen von diesem aus Palladius geschöpften Text, an verschiedenen Stellen[1]) in Übereinstimmung mit den übrigen griechisch-koptischen Viten[2]) von zwei gemeinschaftlichen Mahlzeiten zu Mittag und am Abend berichtet. In den drei Parallelberichten C 43, M 89, A$^{r}$ 420 wird erzählt, dass Pachomius keine Sonderlichkeiten unter seinen Mönchen duldete; als er daher einmal wahrnahm, dass ein Mönch aus eitler Selbstgefälligkeit nur abends mit den Brüdern zu

1) A$^{r}$ 420, 524.
2) C 43, M 89; vgl. auch Prolog. ad Reg. Pach. n. 5; C 49, M 99, P 17.

Digitized by Google

Tisch zu gehen pflegte, gab er ihm einen Verweis und befahl ihm, sich auch zur Mittagszeit zur gemeinschaftlichen Tafel zu begeben und mit den Brüdern Brot nebst der dazu gehörigen Zukost zu geniessen; da er eine starke Constitution habe, so brauche er sich ja nicht völlig zu sättigen. Hieraus ergibt sich, dass es zwei gemeinschaftliche Mahlzeiten gab; zu Mittag wurde nur wenig gegessen, während bei der Abendmahlzeit, die reichlicher war, völlige Sättigung gestattet war. Die Zeit des Abendessens wird in den Viten nur allgemein durch ὀψὲ (arab. fiwakti'lmasâi) angegeben. Indes wird einmal (P 17, A$^r$ 613) berichtet, dass die Mönche schon um die zehnte Stunde zu Tisch gingen; solches geschah jedenfalls nur an den Mittwochen und Freitagen, den beiden Fasttagen der Woche, wo die Mönche, gleich den übrigen Christen des 4. Jahrhunderts[1]), das sog. semiieiunium beobachteten und nur eine einzige Mahlzeit hielten. Diese aus den Viten geschöpften Notizen über die Mahlzeiten in den Pachomianischen Klöstern stimmen auch mit den Speisevorschriften der hieronymianischen Pachomiusregel überein[2]).

Die Nahrung der Mönche war Brot, Käse, Gemüse, ein Brei aus Getreide oder Linsen, Oliven, Feigen und Datteln[3]). Nach dem Zeugnis des Pachomius war es unter den damaligen Asceten üblich, Samstags und Sonntags gekochtes Gemüse zu geniessen; er selbst verlangt, dass solches öfters serviert wurde; dies sei notwendig wegen der jüngeren und schwächeren Brüder, die einer besseren Nahrung bedürften; die übrigen hätten auf diese Weise auch Gelegenheit, sich durch Verzicht auf gekochte Speisen in der Enthaltsamkeit zu üben. In der Tat assen viele Mönche nur rohe Kräuter, die mit Öl und Essig angemacht wurden[4]).

Den schwerkranken Mönchen liess Pachomius in einem besonderen Krankenhause die liebevollste Pflege angedeihen; sie durften Wein, Fleisch und ein liquamen ex piscibus geniessen[5]). Ein Kranken-

1) S. unten S. 212 f.

2) Prolog. in Reg. Pach. num. 5: Aegrotantes ministrorum sustentantur obsequiis et ad omnem copiam praeparatis cibis. Sani maiore pollent abstinentia. Bis in hebdomada, quarta et sexta Sabbati ab omnibus ieiunatur, excepto tempore Paschae et Pentecostes. Aliis diebus comedunt, qui volunt post meridiem: et in coena similiter mensa ponitur propter laborantes, senes et pueros aestusque gravissimos. Sunt qui secundo parum comedunt; alii qui prandii sive coenae uno tantum cibo contenti sunt. Nonnulli gustato paululum pane egrediuntur. Omnes pariter comedunt. Qui ad mensam ire noluerit, in cellula sua panem tantum et aquam ac salem accipit, sive in uno die voluerit, sive post biduum. Vgl. auch art. 90, 102, 112.

3) C 34, 35, 43, P 15—16, 29, M 79, 117, 133, A$^r$ 377, 396, 458, 536, 552, 630.

4) P 15, 16, A$^r$ 609—611.

5) C 34, 50, P. 29, A$^r$ 377, 630, Reg. Pach. art. 40—46, 52, 54.



Digitized by Google

wärter, der einem leidenden Mitbruder ein Fleischgericht verweigerte, erhielt von Pachomius einen strengen Verweis, weil er die Satzungen des Klosters über das Gebot der Nächstenliebe stellte (C 34, M 69).

Die Sitte der Tischlektüre bestand bei den Pachomianern nicht; doch wurde während der Mahlzeit ein strenges Stillschweigen beobachtet. Wenn eine Speise auf- oder abgetragen werden sollte, machte der Vorsteher darauf durch ein Zeichen aufmerksam (Reg. Pach. art. 30, 31, 33, 34; Cassian, De instit. coen. IV, 17). Damit niemand sehen konnte, wie und wie viel der Nachbar ass, musste jeder Mönch bei Tische sein Haupt mit der Kapuze verhüllen (Art. 29, 30).

Unter den tragematia (τραγήματα), die den Brüdern beim Hinausgehen aus dem Speisesaal in Portionen für drei Tage gereicht und in der Zelle verzehrt wurden, sind wohl Nüsse oder ähnliches als Nachtisch geeignetes Knabberwerk zu verstehen (Art. 37, 38). Sonst durften keine essbaren Gegenstände in der Zelle aufbewahrt werden (art. 79, 114; C 61, M 103). Überhaupt war es nicht gestattet, ausserhalb der Mahlzeit etwas zu geniessen; nur die Mönche, die beim Obstpflücken beschäftigt waren, erhielten einige Früchte während der Arbeit von ihren Vorgesetzten (art. 78).

Die Faste am Mittwoch und Freitag[1]) erscheint schon in der Doctrina Apost. (c. 8) als förmliche Verordnung. Diese Faste dauerte nach Tertullian (De ieiunio c. 13) und nach Epiphanius (Expos. fid. c. 22) bis zur neunten Stunde, d. h. bis zur Mitte des Nachmittags, und unterblieb in der Festzeit zwischen Ostern und Pfingsten (Tertull. de coron. c. 3; Epiphanius, Expos. fid. c. 22). Es ist darum nicht zu verwundern, wenn es in der hieronymianischen Regula Pachomii (prolog. n. 5) heisst: 'Bis in hebdomada, quarta et sexta Sabbati ab omnibus ieiunatur, excepto tempore Paschae et Pentecostes' (Vgl. auch art. 115, 138). Die Verordnung, die sich in den Viten (C 19, M 36, A$^r$ 373, 376) über die im Laufe der Woche abzuhaltenden Katechesen findet, setzt gleichfalls die Beobachtung dieser beiden Fasttage bei den Pachomianern voraus, und vielleicht sind die zwei Parallelberichte (P 17, A$^r$ 612 f.) ein Beleg dafür, dass die

1) Den apost. Konstitutionen (V, 15) zufolge hatten diese beiden Fasttage als Motiv den Verrat und den Tod Christi. Da *Hippolyt* (im 4. Buche des Danielkommentars) den Geburtstag Christi auf den Mittwoch ansetzt, so hält es *Grützmacher* (Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel u. s. w., Berlin 1892, S. 24) für wahrscheinlich, dass der Mittwochsfaste dieser Gedenktag zu Grunde liege; diese Annahme beruht indes auf einer Verkennung der Idee des Fastens.

Digitized by Google

Mönche, gleich den übrigen Christen der damaligen Zeit[1]), schon nach der Mitte des Nachmittags dieses Fasten aufhoben.

Aus den Festbriefen des hl. Athanasius geht hervor, dass im Patriarchat von Alexandrien von allen Christen eine vierzigtägige Faste vor Ostern beobachtet wurde. Der Bischof Ammon, der dem Patriarchen Theophilus von Alexandria über seine Erlebnisse in dem Pachomianischen Kloster Phebôou Bericht erstattete, erwähnt dieses Quadragesimalfasten[2]). Aus derselben Stelle ergibt sich, dass die Mönche in dieser Zeit nur abends Speise zu sich nahmen. Der Generalabt Theodor empfiehlt nämlich in einer Katechese, die er am Dienstag der Karwoche in Phebôou vor dem gesamten Mönchsverbande hielt, jeden Abend, mit Ausnahme des Freitags (d. i. des Karfreitags), zu Tische zu gehen und warnt mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche die Faste auf zwei Tage auszudehnen.

Indes verwehrte Pachomius seinen Mönchen durchaus nicht, auch ausser diesen offiziellen Fastenzeiten privatim Enthaltsamkeit zu üben, sondern respektierte es, wenn ein Mönch sich durch ein Gelübde eine grössere Strenge auferlegte[3]). So pflegte der Gärtner Jonas (P 29, A$^r$ 630) nur an der Abendmahlzeit teilzunehmen und sich dabei noch aller gekochten Speisen zu enthalten. Wenn ein Mönch grössere Enthaltsamkeit üben und darum von der gemeinschaftlichen Mahlzeit fern bleiben wollte, so erhielt er von dem Praepositus seines Hauses Brot, Salz und Wasser in seine Zelle (Prolog. in Reg. Pach. num. 5, art. 80). Es wird ausserdem (Prolog, in Reg. Pachomii n. 5, Hist. Laus. c. 39) erwähnt, dass manche Mönche das Fasten nicht an einem Tage abschlossen, sondern auf zwei und mehrere Tage ausdehnten. Doch verbot Pachomius seinem Schüler Theodor länger als zwei Tage zu fasten; man müsse es, erklärte er, vermeiden, sich durch übermässiges Fasten zur Erfüllung der Berufspflichten untauglich zu machen (M 52, A$^r$ 394 f.).

Endlich ist zu bemerken, dass sich die Mönche an den Fasttagen, abgesehen von der einmaligen Mahlzeit, auch den Genuss des Wassers versagten (Hier. Reg. Pach. art. 87).

### *I. Schlaf-Vorschriften.*

In der sog. Engelsregel lautet die auf den Schlaf bezügliche Satzung folgendermassen: »Schlafen sollen die Mönche nicht liegend,

---

1) Vgl. *Linsenmayr*, Entwicklung der kirchlichen Fastendisciplin, München 1877, S. 71 f.
2) Ep. Amm. c. 13; vgl. auch M 121, A$^r$ 461.
3) C 19, M 35, C 53, A$^r$ 536.

Digitized by Google

sondern auf selbstgemachten Sitzen mit Rücklehnen; und nachdem sie daselbst ihre Decken ausgebreitet, sollen sie sitzend schlafen . . . Jeder von ihnen soll ein Schaffell (melote) tragen; ohne dieses sollen sie weder essen noch schlafen«.

Diese angebliche Regel entspricht in vielfacher Beziehung nicht den thatsächlichen Verhältnissen, wie dies aus den authentischen Angaben der Pachomiusviten ersichtlich ist. Nach dem Bericht von C 9 und A$^r$ 482—484 schlief Pachomius fünfzehn Jahre lang in sitzender Stellung auf der Erde, und zwar in der Mitte der Zelle, sodass er sich nicht an die Wand anlehnen konnte. Viele Mönche versuchten sich in derselben Ascese; doch machten sie sich später Sitzbänke zum Schlafen. Auch Pachomius pflegte in den späteren Lebensjahren an die Wand gelehnt auf einer Sitzbank zu ruhen; das Gleiche wird von dem Gärtner Jonas berichtet (A$^r$ 631), und an einer Stelle (A$^r$ 605) heisst es, dass die bedeutendsten Schüler des Pachomius entweder auf blosser Erde oder auf Matten schliefen, und dass der strenge Ascet Bontonis sogar in seiner Krankheit das Bett verschmähte.

Die Mönche schliefen nur im Untergewande; das Tragen des Schaffelles während der Nachtruhe verstiess gegen die Regel, wie aus A$^r$ 366 hervorgeht. (Vgl. auch Ammonis ep. c. 9, Hier. Reg. Pach. art. 88.)

Jeder Mönch schlief in seiner Zelle (Ep. Amm. c. 16), deren Thür offen blieb, damit der Vorsteher auch zu dieser Zeit die Mönche revidieren konnte (M 130, A$^r$ 366). Auf Reisen schliefen sie gemeinsam, desgleichen daheim, während der heissen Nächte in gemeinsamen kühleren Räumen; doch musste dabei jeder Mönch eine besondere Lagerstätte haben. Auch durfte zur Zeit der Nachtruhe nicht gesprochen werden; wer wach wurde, musste im stillen beten (Hier. Reg. Pach. art. 107, 87, 94; A$^r$ 366).

Durch diese Vorschriften sollte der ernste Sinn unter den Mönchen gefördert und jegliche Sinnlichkeit und Bequemlichkeit von ihnen fern gehalten werden.

### *K. Ritus des Begräbnisses.*

Wenn ein Mönch starb[1]), wurde bei seiner Leiche von den Mitbrüdern die Totenwache unter Lesung der hl. Schrift und Gebet gehalten. Am folgenden Tage wurde der Leichnam in Leinentücher gehüllt und im Gebirge[2]) beerdigt. Der auf dem Gange

1) C 75, 95, A$^r$ 605, 649, 652, 703.

2) Die darauf bezügliche Satzung der zweiten äthiopischen Regel lautet: »Keiner werde von Seiten der Brüder verlassen, zur Zeit wann ein Bruder stirbt,

Digitized by Google

nach der Begräbnisstätte übliche Psalmengesang war in ähnlicher Weise, wie der bei den gemeinschaftlichen Gebetsversammlungen, geregelt. Nur die vom Abte des Klosters dispensierten Mönche durften bei dem Leichenbegängnis fehlen (Reg. Pach. art. 27, 28). Wer kränklich war, aber an diesem Akte der Pietät gegen den Verstorbenen teilnehmen wollte, erhielt einen Mitbruder als Begleiter, der ihm auf diesem Gange behilflich sein musste (Art. 129). Dass für den verstorbenen Mönch auch das eucharistische Opfer dargebracht wurde, ergibt sich aus C 65 und M 151.

### *L. Kleiderordnung.*

Nach der sog. Engelsregel soll bei den Pachomianern schon seit der Gründung des ersten Klosters folgende Kleiderordnung bestanden haben: »Während der Nacht sollen die Mönche leinene Unterkleider tragen und gegürtet sein. Jeder von ihnen soll eine aus Ziegenfell gearbeitete (μηλωτὴν αἰγείαν εἰργασμένην λευκήν) Melote tragen; ohne diese sollen sie weder essen noch schlafen. Gehen sie aber zur hl. Kommunion, am Samstage und Sonntage, so sollen sie den Gürtel um die Melote ablegen und blos mit der Kukulla hinzutreten. Er verordnete ihnen aber Kukullen ohne Zotten, wie sie die Knaben tragen, und liess an denselben ein purpurfarbiges Kreuz anbringen«.

In den Pachomiusviten werden jedoch nur zwei Kleidungsstücke, das Untergewand (λευΐτών) und der Mantel (μηλωτή), erwähnt. In der Vita C 9 wird berichtet, dass Pachomius nur zwei Untergewänder besass, sodass er wenigstens wechseln konnte, um das gebrauchte Kleidungsstück waschen zu können. Dass er der Landessitte gemäss ausser dem Untergewand noch einen mantelartigen Überwurf trug, bezeugt die arabische Vita (p. 396); doch wird an dieser Stelle bemerkt, dass er sich dieses Überwurfes nur an kalten Abenden bediente; am Tage benutzte er ihn nur dann, wenn er zum Empfang eines Priesters oder eines Mönches aus seiner Zelle hinausging. Häufig trug er auch unter dem Unterkleide ein härenes Busshemd[1]). Der Gärtner Jonas, sein Schüler, trug gewöhnlich ein aus drei Schaffellen zusammengenähtes Kleid und an Kommuniontagen einen Lebiton aus grobem Wollstoff (P 29, A$^r$ 630).

---

damit sie ihn bis zum Berge geleiten«. Dass hierin nicht der Berg Nitria, wie *König* (Studien und Kritiken 1878 S. 330 Anm. 1) behauptet, sondern das in der Nähe des Klosters gelegene Gebirge gemeint ist, ist wohl selbstverständlich.

1) C 69; das Gleiche wird von Theodor berichtet (C 93).

Digitized by Google

Nach der Angabe der Doctrina s. Orsiesii (num. 22) und der hieronymianischen Pachomiusregel (Prolog. num. 4, art. 81) waren folgende Kleidungsstücke vorgeschrieben: auf dem blossen Leibe hatten die Mönche ein leinenes Untergewand (leviton), das nach Hieronymus ohne Ärmel war, nach Cassian (De instit. coen. I, 5) aber mit ganz kurzen Ärmeln versehen war, und einen leinenen Gürtel (zona, zona linea, balteolus lineus) um die Lenden. Über dem Unterkleide trugen sie ein Schaf- oder Ziegenfell (pellicula quae pendet ex latere, pellicula quam meloten vocant), das den Rücken und die Schultern bedeckte. Eine ganz kleine bis zum Nacken reichende Kapuze (cucullus) diente als Kopfbedeckung (vgl. Cassian l. c. I, 4), an der das Zeichen des Klosters und des Hauses, dem der Mönch angehörte, angebracht war[1]). Diese Kopfhülle trugen die Mönche bei Tische, um ungesehen Enthaltsamkeit üben zu können, desgleichen beim Gottesdienste, um ungestörter die Andacht pflegen zu können[2]). Ausser dem aus Schaffellen gearbeiteten Mantel oder der Melote hatten die Mönche noch ein leinenes Obergewand (palliolum lineum, amictus lineus), das jedoch nur selten, wie im Krankheitsfalle, benutzt wurde (Art. 42, 61, 101, 105, 128).

Gewöhnlich gingen die Mönche barfuss; nur wenn Krankheit, die Winterkälte am Morgen oder die Sommerhitze zu Mittag es notwendig machte, bekleideten sie ihre Füsse mit Sandalen. Auf Reisen hatten sie einen Stab (Art. 82, 95, 66, 101, 81; Cassian l. c. I, 9, 10).

Was den Kleidervorrat anlangt, so durfte jeder Mönch zwei Kapuzen sowie drei Unterkleider, darunter ein abgenutztes für die Nachtruhe und die Arbeit, in seiner Zelle haben; die übrigen Kleidungsstücke, die er zeitweilig entbehren konnte, wurden von dem zweiten Vorsteher des Hauses in einem besonderen Kleiderzimmer verwahrt. Jeder Mönch musste seine Kleider selbst waschen und trocknen (Art. 81; 67—72, 102, C 38). Die Anfertigung derselben aber wurde in den Frauenklöstern besorgt (C 86).

Wenn wir die Tracht der egyptischen Mönche bei Cassian mit jener der Pachomianer vergleichen, so bestand darin kein nennenswerter Unterschied. Überhaupt unterschied sich die Kleidung der Mönche von der der Weltleute weniger im Schnitt als durch die Einfachheit des Stoffes. Es ist darum nicht angebracht, in der Kleidung der Pachomianer eine Nachahmung der heidnischen

1) Reg. Pach. art. 99: 'Cuculli singulorum habebunt monasterii signa et domus.'

2) *Cassian.* l. c. IV, 17, Reg. Pach. art. 29.

Digitized by Google

Priester Egyptens zu wittern. Amélineau, der auch diese Mutmassung ausspricht[1]), findet nur, dass nur der lebiton ohne Ärmel beiden eigentümlich ist, ein Umstand, der doch keine hinreichende Handhabe für solche weitgehende Conklusionen bietet. Die Kleidung der Mönche diente nur zur Bedeckung des Leibes und zum Schutze gegen die Kälte; die Grobheit des Stoffes sollte aber jede Weichlichkeit verhüten. Die Kapuze war notwendig gegen die sengende Sonnenhitze. Die Melote diente als Überwurf, aber auch als Sack (Reg. Pach. art. 38). Von Revillout[2]) ist den Mönchen auf Grund der ältesten Mönchsregeln zum Vorwurf gemacht worden, dass sie auf die Reinigung der Kleider zu grosse Stücke hielten; das sei gegen die Armut; allein Armut und Unsauberkeit sind doch keine identischen Begriffe. Übrigens ist es einleuchtend, dass das leinene Zeug und die Schaf- oder Ziegenfelle das billigste und einfachste Material zur Bekleidung eines Orientalen gewesen sind.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Landessitte oder vielmehr das Utilitätsprinzip bei den Mönchen in der Wahl der Gewandstücke massgebend war. Nichtsdestoweniger haben in der Folgezeit ascetische Schriftsteller den einzelnen Kleidungsstücken eine mystische Bedeutung beigelegt und dies in eigenen Schriften behufs ascetischer Unterweisung erörtert[3]).

### *M. Verhältnis der Mönche zur Aussenwelt.*

Schon früher (S. oben S. 167 f.) ist erwähnt worden, dass Pachomius seine Regeln nicht auf einmal verfasst hat. Manche Regeln wurden modificiert, als der Klosterverband grössere Dimensionen annahm oder andere Gründe eine Änderung notwendig machten. Eine solche Änderung erfuhr die ursprüngliche Praxis bezüglich der Besuche der Anverwandten. Anfänglich sah es nämlich Pachomius nicht gern, dass die Mönche Besuche ihrer Angehörigen empfingen[4]); sie sollten eben von den Banden der Blutsverwandtschaft ganz losgelöst sein; auch die Furcht vor der Gefahr des Abfalles von ihrem früheren Vorhaben mag Pachomius dabei geleitet haben. Als aber die Besuche der Angehörigen immer häufiger wurden, konnte er den Bitten derselben nicht widerstehen und milderte die ursprüngliche Satzung dahin, dass er einen gewissen Verkehr der Mönche mit ihren An-

1) Étude historique sur St. Pachôme, Le Caire, Barbier, 1887, S. 32.
2) Revue de l'histoire des religions t. VIII, 423.
3) *Evagrius Ponticus*, Capita practica ad Anatolium, *Cassian* (De instit. coen. I).
4) C 22, 26, M 36 f., 53 f., Ar 405.

Digitized by Google

verwandten gestattete [1]). Dieser Milderung der ursprünglichen Klosterdisciplin entsprechen die Vorschriften, die sich in der hieronymianischen Pachomiusregel finden.

Meldete sich ein Verwandter an der Klosterpforte zum Besuch eines Mönches, so durfte dieser mit Genehmigung des Abtes und des Hausvorstehers von einem älteren Mitbruder in das Xenodochium geleitet werden. Wenn ihm die Verwandten bei dieser Gelegenheit Obst oder andere Früchte mitbrachten, so musste er dies alles dem Pförtner übergeben, der ihm dann einiges davon zuteilte, das übrige aber ins Krankenhaus trug. Wurden aber einem Mönche andere Speisen gebracht, so wurden dieselben, falls sie überhaupt nach der Klosterregel zulässig waren, sofort vom Pförtner ins Krankenhaus getragen, wo der Mönch einmal davon geniessen durfte (Reg. Pach. art. 52). Ebenso durften die Mönche mit Erlaubnis der Oberen und in Begleitung eines erprobten Mitbruders ihre kranken Anverwandten besuchen und an ihrem Begräbnis teilnehmen (Art. 53, 55). So wurde dem Mönche Ammon sogar eine weite Reise zu seinen Angehörigen in Begleitung zweier Mitbrüder gestattet (ep. Amm. c. 21). War das Ziel der Reise vom Kloster weit entfernt, so durften sie in der Regel nur bei Klerikern oder Mönchen die Mahlzeit einnehmen. Nur im Notfall durften sie bei ihren Verwandten speisen; doch mussten sie sich mit solchen Speisen, die auch im Kloster üblich waren, begnügen (C 42, Art. 54).

Übrigens übte Pachomius Gastfreundschaft gegen alle Fremden, die an der Klosterpforte anklopften. Zu diesem Zwecke war an der Pforte das Xenodochium erbaut, wo die Gäste bewirtet und beherbergt wurden. Ein besonderer Raum war für Frauen bestimmt; diese durften auch darin übernachten, falls in der Nähe kein Frauenkloster bestand. Mit besonderen Ehren nahm man Priester und Mönche auf; man wusch ihnen die Füsse nach Anweisung des Evangeliums und gestattete ihnen auf ihren Wunsch und mit Genehmigung des Abtes, an den Gebetsversammlungen sowie am Gottesdienst in der Klosterkirche teilzunehmen (Art. 51). Es wird wohl einmal (P. 7) berichtet, dass Pachomius fremden Mönchen das Innere des Klosters, selbst die Zellen, zeigte. In der Regel aber gestattete er weder die Besichtigung des Klosters noch den uneingeschränkten Verkehr mit den Klosterinsassen; durch diese Massregel sollte, wie Pachomius einem befreundeten Kleriker aus Tentyra gegen-

1) Ar 406: »Jede Sache ist gut zu ihrer Zeit«, sagte *Pachomius*, »denn wir befolgen einen strengen und schwierigen Weg. Wir thuen mehr, als in den Schriften vorgeschrieben ist. Jetzt werde ich euch lehren, was mir thuen müssen; wir müssen ein wenig Verkehr mit den Leuten ausserhalb (des Klosters) pflegen«.

Digitized by Google

über erklärte, verhütet werden, dass fremde Mönche an dem Benehmen jugendlicher Mitglieder seiner Klöster Ärgernis nähmen[1]). Tillemont (Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, tom. VII, Paris 1706, p. 188) nimmt an, dass auch Laien und Frauen erlaubt wurde, an dem Gottesdienst im Kloster teilzunehmen; indes lässt sich dies wohl aus dem Wortlaut der von ihm citierten Satzung der hieronymianischen Pachomiusregel (art. 51) nicht mit Sicherheit schliessen.

Überhaupt drang Pachomius darauf, dass seine Mönche nach Möglichkeit für die Welt abgestorben wären. Darum verbot er ihnen, im Kloster wie auch ausserhalb desselben weltliche Gespräche zu führen (A$^r$ 503 f., Reg. Pach. art. 60, 122). Aus demselben Grunde durften sie sich weder an der Klosterpforte noch auf dem Gange zur Arbeit ausserhalb des Klosters mit Fremden in Gespräche einlassen; etwaige Auskunft hatte diesen einer der Vorgesetzten oder der Pförtner zu geben (Art. 57, 59). Wollte eine Frauensperson die Mönche unterwegs anreden, so hatte ihr der Bejahrteste unter ihnen mit niedergeschlagenen Augen zu antworten (A$^r$ 504). Wenn die Mönche etwas auf Reisen erlebten oder erfuhren, so hatten sie darüber im Kloster zu schweigen; höchstens erzählten sie es den Vorgesetzten, die dann davon, falls sie es für erspriesslich hielten, der Kommunität Mitteilung machten. Ebenso hatten die Pförtner Briefe oder mündliche Nachrichten der Verwandten an einen Mönch dem Abte des Klosters zu übermitteln; der letztere entschied, ob die Kunde hiervon dem Mönche zukommen sollte (A$^r$ 503, Reg. Pach. art. 57, 59).

Endlich sollten die Mönche nach der Weisung des Pachomius Achtung gegen die weltliche Obrigkeit bezeugen; wenn sie unterwegs einem Gemeinde- oder Staatsbeamten[2]) begegneten, so hatten sie demselben in aller Bescheidenheit Platz zu machen (A$^r$ 505).

### *N. Die klösterlichen Disziplinarmittel.*

Da auch in den Klöstern die allgemeine menschliche Schwäche zu Tage trat und manche Mönche ihren anfänglichen Eifer verloren, so ergab sich daraus die Notwendigkeit, gewisse Strafen auf die Übertretung der klösterlichen Vorschriften zu setzen. Die Übernahme der verhängten Strafen war insofern eine freiwillige, als jeder beim Eintritt ins Kloster mit den schweren Verpflichtungen des

1) C 28, M 58 f.

2) *Amélineau* (A$^r$ 505) übersetzt ra'îsun aw dschundijjun mit »un chef ou un soldat«. Indes, nach dem Zusammenhang zu urteilen, bedeutet hier das arabische dschundijjun nicht einen einfachen Soldaten, sondern einen kaiserlichen Beamten. Vgl. das Lexicon totius latinitatis von *Forcellini* über den Gebrauch von miles im byzantinischen Zeitalter.

Digitized by Google

Mönchslebens bekannt gemacht wurde und sich verpflichten musste, alle klösterlichen Satzungen unverbrüchlich zu halten. Zudem wurden renitente Mönche im Kloster nicht zurückgehalten, auch nicht zur Abbüssung der verdienten Strafen mit Gewalt gezwungen. Beweise dafür finden sich mehrfach in den Pachomiusviten.

Über den Zweck der klösterlichen Strafen spricht sich Pachomius folgendermassen aus[1]): »Er verordnete, dass jeder, der sich gegen eine Klostersatzung verging, für seinen Ungehorsam eine entsprechende Strafe erhalten sollte, damit er Verzeihung vom Herrn erlange und die anderen erschreckt würden und sich nicht auflehnen gegen die Klostersatzungen, auf dass die Communität einen festen und unerschütterlichen Bestand hätte«. Der Zweck der Strafen war also zunächst Besserung des Fehlenden, Verhütung grösserer Delikte und Abschreckung der anderen. Die Strafbestimmungen bezogen sich nicht bloss auf die Aufrechterhaltung der äusseren Zucht und Ordnung im Kloster, sondern hatten auch die Erneuerung und Wiedererweckung des erschlafften ascetischen Geistes im Auge. Ganz entsprechend der Gesinnung des Pachomius, der von den Vorstehern der Klöster bei der Leitung der Untergebenen eine gewisse Herablassung und Rücksichtnahme auf die Individualität forderte, finden wir in dem Strafkodex der Pachomianischen Klöster auch Bestimmungen zum Schutze gegen eine etwaige Willkür der Vorgesetzten.

Für gewisse Nachlässigkeiten beim Gottesdienst oder bei Tisch sowie für leichtfertige Behandlung des Klostergutes bestand als Strafe die öffentliche Zurechtweisung seitens des Abtes. Wenn ein Mönch beim Zeichen der Tuba nicht sofort sich in die Gebetsversammlung begab und auf diese Weise bei Tage ein Gebet oder Nachts drei Gebete versäumte, musste er vor den Altar treten und mit gebeugtem Nacken die Rüge des Abtes entgegennehmen, eine Strafe, die sich nachher noch bei Tisch wiederholte (Reg. Pach. art. 9, 10, 121). Wer zur Katechese zu spät kam oder bei derselben einschlief, erhielt einen Strafplatz und musste so lange stehen, als es der Vorsteher für gut fand (Art. 22, 23). Ebenso musste derjenige, der ohne Grund zu spät zu Tische kam, sich an einen Strafplatz hinstellen oder ohne Speise in seine Zelle gehen. Gleichen öffentlichen Verweis erhielt ein Mönch, der während des Gottesdienstes schwätzte oder lachte oder sich gegen die Anstandsregeln bei Tische verging (Art. 31, 32, 131, 48). Wer etwas aus Unachtsamkeit verlor, wurde gleichfalls öffentlich zurechtgewiesen.

1) $A^r$ 502 f., vgl. auch M 186.

Digitized by Google

War der verlorene Gegenstand ein Kleidungsstück, so musste er es drei Wochen zur Busse entbehren (Art. 131). Wer fremde Sachen sich aneignete, musste, das Gestohlene auf den Schultern tragend, öffentlich Busse thun und beim Essen stehen (Art. 149).

Amélineau[1]) behauptet, die egyptischen Mönche seien in ihrer Mehrzahl um kein Haar besser gewesen als ihre heidnischen Vorfahren, und die christliche Religion sei bei ihnen etwas rein Äusserliches geblieben. Sie wären ganz irdisch gesinnt gewesen, hätten gut gegessen und getrunken und auch dem Laster gefröhnt. Das hätte sie aber nicht gehindert, Psalmen zu singen und zeitweise stark zu fasten. Mit diesen Äusserlichkeiten hätten sie sich begnügt und keine Mühe gegeben, die Leidenschaften und Roheiten, die sie ins Kloster mitbrachten, abzulegen, sondern hätten fest geglaubt, dass das Mönchskleid an und für sich schon ihnen die Anwartschaft auf die ewige Seligkeit verleihe. Diese Vorwürfe erscheinen jedoch selbst unter Berücksichtigung der von Amélineau herausgegebenen koptisch-arabischen Pachomiusviten durchaus nicht berechtigt. Fast täglich, bei allen möglichen Gelegenheiten, erteilte Pachomius gleich seinen Nachfolgern den Mönchen Unterweisungen und ermahnte zum ernsten, sittlichen Streben. Inhaltlich betrachtet waren die Katechesen weit entfernt einer gewissen Selbstgenügsamkeit Vorschub zu leisten, vielmehr waren sie geeignet den Mönchen einen heilsamen Schreck einzuflössen. Die eschatologischen Glaubenslehren waren das Lieblingsthema der Katechesen des Pachomius, die Grützmacher (S. 94 f.) folgendermassen charakterisiert: »Trotzdem Pachomius vielfach seine Farben, mit denen er seine Hölle und sein Paradies ausmalt, der egyptischen Religion entlehnt hat, trotzdem seine Vorstellungswelt ausserordentlich naiv und sinnlich ist, so ist es doch der ernste, strenge, sittliche Geist der christlichen Religion. der diese Bilder beherrscht. Pachomius fordert von denen, die ins Paradies eingehen wollen, eine ethische Gesinnung, den Unreinen, besonders den geschlechtlichen Sündern, droht er die furchtbarsten Höllenstrafen an. In der egyptischen Religion legt der, welcher die Gefilde des Aalu nach seinem Tode bewohnen soll, ein rein negatives Sündenbekenntnis vor dem Throne des Osiris ab; kultische, nicht ethische Reinheit wird von ihm gefordert. Pachomius versetzt auch die in die Hölle, welche auf Erden ihre Pflicht nicht getan haben; auch die Verleumder müssen ewig für ihre Zungensünden büssen. Aber selig wird nur der, der mit seinem Pfunde auf Erden

1) Annales du Musée Guimet, Paris (Leroux), t. XVII, Einleitung, bes S. IV—V.

Digitized by Google

gewuchert, der im Gesetze Gottes gelebt, der Gott von Herzen geliebt hat«. Auch die Anschauung, dass das Mönchskleid allein die ewige Seligkeit garantiere, finden wir bei den Pachomianern nicht vertreten. Pachomius verbietet einmal den Psalmengesang und das eucharistische Opfer für einen verstorbenen Mönch, dessen Fehler übrigens den Mitbrüdern verborgen geblieben waren[1]); diese exemplarische Strafe sollte heilsame Furcht den überlebenden Mönchen einflössen. Er schildert ihnen bei einer anderen Gelegenheit nach der Weisung des Herrn die Strafen der Hölle, damit sie sich fürchteten und denselben zu entgehen trachteten[2]). Ja in seinen Visionen sieht er auch Mönche in den Flammen des höllischen Feuers[3]). Ähnliche Anschauungen spricht sein Lieblingsschüler Theodor aus[4]): »Seien wir nicht nachlässig, vergessen wir nicht die Satzungen, die uns Pachomius, als er noch unter uns weilte, gegeben hat! Was haben wir denn vor den anderen Menschen voraus? Etwa, dass wir ein anderes Kleid tragen, unsere Lenden umgürtet sind und wir zu einer Communität vereinigt sind. An vielen Orten trägt man dieselben Kleider wie wir u. s. w.«

Ja, Amélineau[5]) versteigt sich sogar zu der Behauptung, die egyptischen Mönche hätten ihr Augenmerk nur darauf gerichtet, ihre Schlechtigkeiten und Übertretungen der Klostersatzungen zu verbergen, um nicht aus dem Kloster vertrieben zu werden. Diesen schweren Vorwurf haben die Pachomianer nicht verdient. Wir haben oben (S. 205) gesehen, wie diese Mönche bei der Katechese ihre Fehler dem Abte öffentlich bekannten, wie sie (S. oben S. 220 f.) selbst bei Tische, wo gewöhnlich die Welt nicht gestört oder an Fehler nicht erinnert werden will, demütig ihre Nachlässigkeiten abbüssen mussten. In Übereinstimmung mit der Thatsache, dass die Oberen sich nicht mit äusserer Werkgerechtigkeit begnügten, sondern auf die Reformation des inneren Menschen drangen, stehen auch die Satzungen der ursprünglich in koptischer Sprache verfassten Pachomiusregel, die für verschiedene Nachlässigkeiten in der Bekämpfung der Leidenschaften entsprechende Bussen als geistliche Arznei verordnen und die Ablegung der Fehler bezwecken.

In der Regel erhielt ein Mönch, der irgend eine böse Gewohnheit nicht ablegte, mehrmals einen Verweis und im Wiederholungsfalle folgte darauf eine strengere Strafe, die einen nachhaltigen Eindruck in der Seele des Fehlenden zu hinterlassen geeignet war. Wer ohne jeden Grund zornig wurde, sollte sechsmal ermahnt, beim

1) S. oben S. 143 f. — 2) T 553, M 140. — 3) M 136, A$^r$ 519. — 4) T 602. — 5) A. a. O. S. V und CX.

Digitized by Google

siebenten Male von seinem Platze entfernt und unter die letzten gesetzt werden. Versprach er vor drei Zeugen Besserung, so erhielt er seinen alten Platz wieder, wo nicht, sollte er für immer denselben verlieren und stets den letzten Platz einnehmen (Reg. Pach. art. 161). Wer trotz zehnmaliger Verwarnung streitsüchtig, lügnerisch, ungehorsam blieb oder den Hang zum Widerspruch oder Hass oder zu Witzeleien, barschen Antworten oder zum Ehrabschneiden nicht aufgab, erhielt vom Abte eine entsprechende Strafe auferlegt (Art. 150, 151, 165). Wer mit Knaben scherzte oder mit ihnen zu vertraulich war, erhielt einen dreimaligen Verweis und wurde im Wiederholungsfalle aufs schärfste zurechtgewiesen (Art. 166). Wer die Gewohnheit hatte zu murren oder über jedes ihm aufgetragene Geschäft sich zu beklagen, wurde fünfmal ermahnt. Nützte dies nichts, so wurde er ins Krankenhaus verwiesen und dort wie ein Kranker mit der nötigen Nahrung versehen; war jedoch diese Klage begründet, so wurde der Ärgernisgeber mit dieser Strafe belegt (Art. 164). Wer Krankheit als Entschuldigungsgrund für die Nachlässigkeit in der Beobachtung der Klostersatzungen vorschützte, erhielt dieselbe demütigende Strafe und blieb solange im Krankenhause, bis er Besserung versprach (Art. 171). Teilnehmer an der Sünde eines Mitbruders wurden gleichfalls streng bestraft; doch wer aus Unwissenheit gefehlt hat, dem sollte gern verziehen werden (Art. 176). Wenn ein Mönch den Hang zur Verleumdung hatte, so erhielt er zunächst zweimal einen Verweis; besserte er sich darauf nicht, so musste er, abgesondert von den übrigen Brüdern, sieben Tage bei Brot und Wasser fasten. Über denjenigen, der sich über alle im Kloster vorkommenden Vergehen gern zum Richter aufwarf, wurde von zwanzig, zehn oder fünf Mönchen, die im Kloster ein gutes Zeugnis hatten, ein peinliches Gericht gehalten; der als schuldig befundene Übeltäter erhielt bis zur Besserung den letzten Platz im Kloster. Wie übrigens mit Strenge Milde gepaart war, beweist die Anordnung, dass fahnenflüchtige Mönche wieder aufgenommen werden sollten, wenn sie reuigen Sinnes ins Kloster zurückkehrten und eine Busse auf sich nahmen; ergab die von einigen erprobten Mönchen angestellte Untersuchung, dass ein Mönch durch sein Benehmen zu dieser Fahnenflucht die Veranlassung gab, so wurde derselbe den Klostersatzungen gemäss bestraft (Art. 136, 175).

Der Generalabt war niemandem ausser Gott verantwortlich. Die Zurechtweisung oder Absetzung eines Klosterabtes hing von dem freien Ermessen des Generalabtes ab (S. oben S. 178). Dagegen enthält die Pachomiusregel einige Disciplinarmittel, welche der

Digitized by Google

Abt eines Klosters gegen die ihm unterstellten Praepositi domorum und Dispensatores anwenden konnte. Wenn ein Gerät verloren ging, so wurde der Minister zurechtgewiesen; nur mit Erlaubnis des Abtes durfte dann der Minister dem schuldigen Mönch einen Verweis erteilen (Art. 136). An einer anderen Stelle heisst es wieder: Wenn der Praepositus domus den Verlust einer Sache dem Abte binnen drei Tagen nicht meldete, so musste er die übliche öffentliche Busse leisten. War ihm ein Mönch davongegangen, so hatte er davon dem Abte in den nächsten drei Stunden Mitteilung zu machen, widrigenfalls er diese Versäumnis mit einer dreitägigen Busse sühnen musste (Art. 152, 153). Gleicher Strafe verfiel er, wenn er einen säumigen Mönch nicht sogleich zurechtwies noch dem Abte dies meldete (Art. 154). Wenn ein Praepositus domus oder ein Dispensator die Nacht ausserhalb des Klosters zubrachte, musste er Busse thun und durfte seine frühere Stellung nur mit Genehmigung des Abtes einnehmen (Art. 137). Endlich war zum Schutze der Untergebenen bestimmt, dass eine Anzeige an den Abt erfolgen sollte, wenn die Gesamtheit der Brüder wahrnahm, dass der Praepositus domus sehr nachlässig war oder die Satzungen des Klosters übertrat (Art. 158). Über einen Hausvorsteher, der nicht nach Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern nach Gunst und Laune seine Untergebenen zurechtwies, wurde von einigen erprobten Mönchen ein peinliches Gericht gehalten; er verlor sein Amt, bis er sich vom Schmutze der Ungerechtigkeit gereinigt hatte (Art. 170).

An sich war dem Pachomius, wie er selbst erklärte (P 2), die körperliche Züchtigung als Strafmittel nicht sympathisch. Indes wandte er dieses Strafmittel gegen einen ganz jugendlichen Mönch an, der trotz aller Versprechungen in seinen alten Fehler zurückfiel und sein früheres Metier als Komiker auch in den Klostermauern nicht vergessen konnte. Die Notiz über diese körperliche Züchtigung findet sich zwar in den beiden Parallelberichten C 66 f. und $A^r$ 518 f. nicht; indes scheint sie doch auf Wahrheit zu beruhen; denn in der Regula Pachomii (art. 173) heisst es, dass wenigstens alle Knaben, denen weder die beschämende Zurechtweisung noch der Gedanke an das Gericht Gottes Furcht einzuflössen vermögen und mit Worten nicht gebessert werden könnten, mit Schlägen zu bestrafen seien. Auch in der Vita T 307 wird erwähnt, dass der Generalabt Theodor die körperliche Züchtigung als äusserste Strafe anwandte.

Halfen diese Disciplinarmittel nichts, so erfolgte die Ausstossung aus dem Kloster (C 66, P 2, M 193, 196, $A^r$ 510).

---

Digitized by Google

# Dritter Teil.

## Rückblick auf das egyptische Mönchtum des vierten Jahrhunderts.

### *§. 1. Ein Sittenspiegel für Mönche aus dem vierten Jahrhundert.*

Im Jahre 1685 veröffentlichte Arnold auf Grund einer aus dem 11. Jahrhundert stammenden griechischen Handschrift einen Sittenspiegel für Mönche, Kleriker und Laien, der den Namen »Σύνταγμα διδασκαλίας (Syntagma doctrinae)« führt und als ein Werk des hl. Athanasius bezeichnet wird[1]). Montfaucon[2]) hat erkannt, dass der Stil des Syntagma nicht athanasianisch sei; doch geht er zu weit, wenn er das Werk aus lexikographischen Gründen in eine spätere Zeit verlegt[3]).

Eine zweite griechische Recension des Syntagma doctrinae ist im Jahre 1784 von Mingarelli gefunden und herausgegeben worden[4]).

Im Jahre 1881 veröffentlichte Revillout[5]) nach einer borgianischen Handschrift (aus dem 10. bis 11. Jahrh.) und nach einem Turiner Papyrus (aus dem 10. Jahrh.) ein koptisches canonistisches Sammelwerk, welches 1) das Symbolum, die Namen der 318 Väter und die disciplinären Canones des nicänischen Concils, 2) das Syntagma doctrinae und 3) je einen Brief des Paulinus von Antiochia, des hl. Epiphanius und eines Erzbischofs Rufinus enthält. Das in dieser Sammlung vorhandene koptische Syntagma hat in textlicher Hinsicht mit dem Mingarellischen die meisten Berührungspunkte[6]). Diese beiden letzteren Recensionen haben auch als Einleitung eine identische Expositio fidei, und schliesslich erscheint in beiden nicht Athanasius, sondern die 318 Väter des Concils von Nicäa als Urheber des Syntagma.

---

1) Abgedruckt bei *Migne*, s. gr., tom. 28, col. 835—845. Siehe auch *Hyvernat*, Le Syntagma doctrinae dit de s. Athanase in *Batiffols* Studia Patristica, 2. fasc. Paris (1890) S. 121 ff., wo neben dem *Arnold*schen noch ein kürzerer Text des Syntagma nach einer vatikanischen Handschrift mitgeteilt ist.

2) *Migne*, l. c. col. 835—836.

3) *Hyvernat* a. a. O. S. 129 f.

4) Abgedr. bei *Migne*, l. c. col. 1638 ff.

5) *Revillout*, Le concile de Nicée d'après les textes coptes (1881). Vgl. dazu Journal Asiatique, septième série, t. I p. 284 s., t. V. p. 5 s. und t. VI p. 473 s.

6) *Hyvernat* a. a. O. S. 131 ff.



Digitized by Google

Revillout glaubte, dass die ganze koptische Collektion die Akten der im Jahre 362 zu Alexandria abgehaltenen Synode darstelle. Indes das Dokument gibt sich selbst als solches nicht aus; es enthält weder die Namen der Teilnehmer an dieser Synode noch das wichtige Synodalschreiben an die Antiochener. Die einzige Reminiscenz in diesem koptischen Sammelwerk an die alexandrinische Synode ist der Brief des Paulinus von Antiochia, der in den Handschriften dem ebengenannten Synodalschreiben beigefügt erscheint. Gegen die Hypothese des Revillout spricht auch noch folgendes Moment: Bekanntlich verhandelte die Synode von Alexandrien über die Aufnahme der Arianer in die Kirche, über die pneumatomonhischen Irrtümer, über die Termini οὐσία und ὑπόστασις und über die Menschheit Christi; davon findet sich aber in dem koptischen Sammelwerk keine Spur [1]). Ebensowenig kann behauptet werden, dass die Bischöfe zu Alexandria besondere Vorschriften für das christliche Leben gegeben hätten. Revillout [2]) beruft sich zwar auf die Notiz des Synodalschreibens an die Antiochener [3]), dass nämlich nach der Abreise der ausländischen Bischöfe die egyptischen noch in Alexandria zurückgeblieben wären. Aber es fehlt der Beweis, dass die Zurückgebliebenen über christliche Zucht und Sitte verhandelt hätten. Wenn endlich Revillout [4]) darauf hinweist, dass Athanasius, die Hauptperson der alexandrinischen Synode, von Gregor von Nazianz wegen des Syntagma doctrinae als »Gesetzgeber des Mönchthums« bezeichnet wird, so irrt er sich, da als Grund hierfür von Gregor die von Athanasius verfasste vita Antonii ausdrücklich angegeben wird [5]).

Wenn nun auch das Syntagma nicht ein Werk des Athanasius ist, so lässt sich doch erweisen, dass dasselbe seinem Zeitalter angehört. Epiphanius nämlich, der in seiner Jugendzeit das egyptische Mönchswesen persönlich kennen gelernt hat, beschliesst sein aus verschiedenen Quellen kompilirtes Panarion mit einem Σύντομος ἀληθὴς λόγος περὶ πίστεως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας.

---

1) Vgl. *Duchesne's* Kritik über das obengenannte Werk des *Revillout* im Bulletin critique, Paris 1881, S. 330 ff.

2) Journal Asiatique, VII série, t. V, p. 16.

3) Tomus ad Antiochenos, Cap. 2 und 9 (Migne, s. gr. t. 26 col. 797).

4) Journal Asiatique, VII série, t. V, p. 17.

5) *Gregor. Naz.* orat. 21 cap. 5: Πάντα μὲν δὴ τὰ ἐκείνου λέγειν τε καὶ θαυμάζειν μακρότερον ἂν εἴη τυχὸν, ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν τοῦ λόγου, καὶ ἱστορίας ἔργον, οὐκ εὐφημίας· ἃ καὶ ἰδίᾳ παραδοῦναι γραφῇ παίδευμά τε καὶ ἡδυσμα τοῖς εἰς ὕστερον, εὐχῆς ἔργον ἐμοὶ, ὥσπερ ὃν ἐκεῖνος Ἀντωνίου τοῦ θείου βίον συνέγραφε, τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν, ἐν πλάσματι διηγήσεως. (Migne, s. gr. t. 35 col. 1085 f.)

Digitized by Google

In diesem Epilog [1]) rekapitulirt er den Inhalt des Panarion, zählt sodann die verschiedenen Stände der Kirche, einschliesslich der Mönche auf, und am Ende teilt er einen Sittenspiegel für das christliche Leben mit, der sich wesentlich mit dem Inhalt des Syntagma doctrinae deckt. Es muss mithin die letztgenannte Schrift vor der Abfassung des Panarion, d. i. vor 374—377, existirt haben.

Einen gleichen terminus ad quem für die Abfassungszeit des Syntagma erhält man bei Berücksichtigung der dieser Schrift vorausgeschickten Expositio fidei [2]). Dieses Glaubensbekenntnis enthält zunächst das Symbolum Nicaenum ohne die Zusätze des Constantinopolitanum. Der weitere Artikel vom hl. Geist, über den ja schon 362 zu Alexandria verhandelt worden ist, lässt gleichfalls die genaue Terminologie des Concils von Constantinopel vom Jahre 381 vermissen. Der Artikel von der Menschheit Christi spielt noch nicht auf die Theologie des Nestorius, wohl aber auf den Appollinarismus an, gegen den schon die eben genannte Synode von Alexandria Stellung nahm. Die kurze Bemerkung über den Anthropomorphismus braucht auch nicht ein Hinweis auf das Zeitalter des hl. Cyrillus von Alexandria zu sein; denn schon Epiphanius spricht in seinem Panarion (haer. 70) von den anthropomorphitischen Audianern. Die der Mingarellischen und koptischen Recension des Syntagma vorausgeschickte Expositio fidei weist also gleichfalls auf die Abfassungszeit vor 381, bez. vor 374—377 hin. Immerhin wäre es denkbar, dass die Expositio fidei und das eigentliche Syntagma nicht zu gleicher Zeit entstanden seien; doch muss die Vereinigung dieser beiden Stücke jedenfalls vor 381 erfolgt sein, da es in den orthodoxen Kreisen jener Zeit nicht üblich war, neuere, prägnantere Glaubensbekenntnisse zu ignorieren und dafür den älteren den Vorzug zu geben.

Auch ein terminus a quo lässt sich für die Abfassungszeit des Syntagma gewinnen. In der Mingarellischen Recension des Syntagma findet sich nämlich folgende Apostrophe an die Mönche: Καὶ ἦν μεταξὺ ἀδελφῶν οἰκῇς, καὶ ἔχῃς γονικὸν χωρίον, δικαίως συνάγων καρποὺς, καὶ μὴ ἐξ ἀδικίας καὶ πλεονεξίας· πρῶτον τὰς ἀπαρχάς σου τοῖς ἱερεῦσιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρόσφερε· ἔπειτα χήρας καὶ ὀρφανοὺς ἀνάπαυε, καὶ τοὺς λοιποὺς ἀδυνάτους, ἀπὸ σῶν δικαίων πόνων· μὴ ἀπὸ τόκου καὶ πλεονονεξίας. Εἰ δὲ καὶ μόνος καθέζῃ, μὴ ὑβρίζῃς τὴν ἄσκησιν τῆς ἡσυχίας· εἰ ἐν μοναστηρίῳ ἡσυχάζεις, καὶ κτήσῃ χωρίον καὶ πραγματεύου καὶ ἡσυχάζῃς· ἀλλ' ἐμπαίζεις καὶ ἐμπαίζεσαι. Καθή-

1) *Migne* s. gr. t. 42 col. 773 ff.
2) *Hyvernat* a. a. O. S. 137 f.



Digitized by Google

μενος ἐν μοναστηρίῳ, μὴ θέλε ἀργὸς εἶναι, καὶ ὑπὸ ἄλλων τρέφεσθαι· ἵνα τὴν ἐφήμερον ἔχῃς τροφήν[1]). Der erste Satz enthält also eine Weisung an die in der Welt (μεταξὺ ἀδελφῶν, in der Arnoldschen Recension des Syntagma: μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων) lebenden Asceten. Im Gegensatz zu diesen in der Welt lebenden Asceten werden alsdann zweierlei Hesychasten oder abgesondert von der Welt lebende Asceten erwähnt, und zwar wird zuerst der »μόνος καθεζόμενος« d. i. der für sich allein in einer Zelle lebende Anachoret und zuletzt der in einem Monasterium mit Genossen lebende Mönch (ἐν μοναστηρίῳ ἡσυχάζων oder καθήμενος, μὴ θέλε ὑπὸ ἄλλων τρέφεσθαι) apostrophiert. Mithin werden in dem Syntagma drei Klassen von Mönchen unterschieden[2]). Da aber die Entstehung des Anachoreten-

1) *Migne* s. gr. t. 28 col. 1642. — In der *Arnoldschen* Recension des Syntagma heisst es ähnlich: Καὶ εἰ μὲν μεταξὺ τῶν ἀνθρώπων οἰκεῖς, καὶ ἔχεις χωρίον, ἤτοι γεώργιον ἐργάζεσθαι· δικαίως συνάγων καρποὺς . . . . . Εἰ δὲ εἰς μονὴν καθέζῃ, μὴ ὕβριζε τὴν ἄσκησιν τῆς μονῆς· Ἐὰν χωρίον κέκτησαι, ἐν μοναστηρίῳ ἀναχωρῶν, οὐκ ἀνεχώρησέ σοι, ἀλλ' ἐμπαίζεις καὶ ἐμπαίζῃ· Καθεζόμενος δὲ ἐν μοναστηρίῳ, μὴ θέλε εἶναι ἀργὸς καὶ ὑπ' ἄλλων τρέφεσθαι, ἀλλὰ δεῖ σεαυτὸν ἢ τέχνην εἰδεῖν ἢ ἐργατεύεσθαι (Migne l. c. col. 841). Auch hier werden drei Klassen von Asketen erwähnt. Der »εἰς μονὴν καθεζόμενος« wird unterschieden von dem »ἐν μοναστηρίῳ ἀναχωρῶν oder καθεζόμενος« und ist somit identisch mit dem »μόνος καθεζόμενος« in der Mingarellischen Recension des Syntagma. Dass aber das Wort μονή im 4. Jahrh. auch für die Zelle eines Anachoreten gebraucht wurde, ergibt sich aus der griechischen Pachomiusvita C 5 (Acta Sanctorum, 1866, Maii, t. 3, p. 23 *). — Den entsprechenden Text des koptischen Syntagma übersetzt *Revillout* folgendermassen: Si tu habites au milieu des hommes et que tu aies un champ de tes pères, tu le travailles, tu en recueilles les fruits en toute honnêteté, sans faire tort à personne. Et d'abord tu en donnes les prémices à l'Église; ensuite tu as pitié des veuves, des orphelins et des autres, en leur donnant le fruit de ton travail et non celui de l'usure, de l'avarice ou d'un sordide négoce. Si tu habites dans une μονή (sorte de village monastique) et que tu y possèdes un champ, tu es seul et tu ne l'es pas, et si tu te moques, d'autres se moqueront de toi. Si tu habites dans une μονή, ne sois pas paresseux, de sorte que les autres soient obligés de te nourrir du fruit de leur travail; mais travaille de tes mains, afin de trouver chaque jour la nourriture que tu dois manger (Rapport etc. p. 485 s.). In diesem koptischen Text des Syntagma fehlt der auf die Anachoreten bezügliche Passus »εἰ δὲ καὶ μόνος καθέζῃ κτλ«. Die von Revillout in Paranthese beigefügte Erklärung von μονή als »sorte de village monastique« ist rein willkürlich. Er gibt keinen Beweis dafür, dass unter μονή nur ein Mönchsdorf, wie es solche in Nitria, Pispir und anderswo gab, zu verstehen wäre. In der griechischen und koptischen Pachomiusvita werden die streng cönobitisch eingerichteten Pachomianischen Klöster nicht nur μοναστήρια, sondern auch μοναί genannt. Vgl. Vita C 22, 25, 28, 35, 38, 39, 42, 50; Vita M 41, 48, 61, 71 etc. Damit fällt auch die Behauptung *Revillouts* (Rapport etc. p. 475 ss.), der Verfasser des Syntagma hätte nur die Mönchsdörfer oder Mönchskolonien berücksichtigt, während ihm die Pachomianischen Cönobitenklöster unbekannt gewesen wären. Übrigens wird die folgende Darstellung zeigen, dass die Disciplinarvorschriften des Syntagma mit den Satzungen der Regula Pachomii in Einklang stehen.

2) Die Richtigkeit der Interpretation des obigen Syntagma-Textes bestätigt Epiphanius; am Schlusse seines Panarion, wo er einen mit dem Syntagma sich inhaltlich deckenden Sittenspiegel mitteilt, heisst es: Τινὲς δὲ τῶν μοναζόντων αὐτῆς (der Kirche) καταικοῦσι τὰς πόλεις (= ἢ μεταξὺ ἀδελφῶν οἰκῇς des Syntagma), τινὲς δὲ ἐν μοναστηρίοις καθέζονται (= καθήμενος ἐν μοναστηρίῳ des Syntagma) καὶ ἀπὸ

Digitized by Google

tums und die Entwicklung der Monasterien in das Zeitalter des Antonius und des Pachomius gehört, so kann das Syntagma erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts verfasst sein.

Allerdings ist das Syntagma kein originelles Werk, sondern eine erweiternde Bearbeitung der sog. Zwölfapostellehre, indem dieser für Priester und Laien verfasste Sittenspiegel noch einige auf das Mönchtum bezügliche Zusätze erhielt, worauf Harris, Warfield und Hyvernat[1]) hingewiesen haben. Ja, die textlichen Berührungspunkte des Syntagma mit der vermutlich in Egypten entstandenen, jedenfalls aber in der egyptischen Kirche als Rechtsbuch anerkannten »apostolischen Kirchenordnung« lassen darauf schliessen, dass diesen beiden Schriften ein besonderer, in Egypten im Umlauf befindlicher Typus der Zwölfapostellehre zu Grunde lag[2]). Dies alles spricht dafür, dass Egypten auch für das Syntagma als Heimat angesehen werden dürfte. Diese Vermutung wird noch dadurch bestärkt, dass das Syntagma nicht nur in einigen Handschriften dem hl. Athanasius zugeschrieben, sondern auch in koptischer Übersetzung überliefert erscheint. Es ist darum wohl angebracht, dass bei der Besprechung des egyptischen Mönchtums auch die ascetischen Principien des Syntagma zur Erörterung gelangen.

Eine Durchsicht dieser Disciplinarvorschriften zeigt, dass dieselben nicht bloss für die Mönche, sondern auch für die Kleriker und Laien berechnet waren[3]). Im folgenden soll nun hieraus das auf das Mönchtum Bezügliche besprochen werden.

---

μήκοθεν ἀναχωροῦσιν (= εἰ δὲ καὶ μόνος καθέζῃ des Syntagma). S. Expositio fidei c. 23 bei *Migne* s. gr. t. 42 col. 829.

1) *Hyvernat* a. a. O. S. 148 f.

2) Ebendas. S. 158 f.

3) *Revillout*, Rapport sur une mission en Italie, in den Archives des missions scient. et litt., III série, t. IV (1877) S. 471: »Nos deux versions de Naples et de Turin (d. i. das koptische Syntagma) disent avec de légères variantes a propos du haut commerce et des opérations de banque: »Ne te livre pas du tout au négoce. Il y a de pays où l'on ne peut ni labourer ni travailler à la terre. Les habitants n'ayant pas de métier sont obligés de faire du négoce. Ce n'est pas une bonne chose. Mais c'est par nécessité qu'ils agissent ainsi.« Cette interdiction du négoce regardait donc tous les chrétiens, sauf le cas d'absolue nécessité. Aussi saint Épiphane (am Schlusse des Panarion) l'avait-il résumée dans sa forme plus générale en ce peu de mots: »πραγματευτὰς οὐκ ἀποδέχεται, ἀλλὰ ὑποδεεστέρους πάντων ἡγεῖται«. »L'Eglise ne reçoit pas ceux qui font du négoce, mais elle les juge les plus misérables et les derniers de tous.« L'éditeur anonyme (d. i. die Arnoldsche Recension des Syntagma) transcrit au contraire: »Ὅλως μὴ πραγματεύου. Πολλαὶ χωραί εἰσιν μὴ σπέρασαι, καὶ οἱ οἰκοῦντες, ἐὰν τέχνας μὴ ἔχωσιν, ἀναγκάζονται πραγματεύεσθαι, κἂν μὴ ὥσι μονάζοντες, καὶ πραγματεύονται, κακῶς μέν, πλὴν ἀνάγκη ποιεῖ.« L'introduction des mots κἂν μὴ ὥσι μονάζοντες, »bien qu'ils ne soient pas moines,« dénature ici toute la pensée de notre texte. Il est trop évident que les moines ne sont pas en question.« Es ist allerdings richtig, dass diese Satzung direkt nur die Laienchristen angeht. Es ist aber nicht ersichtlich, wie R. zu der Meinung kommt, dass die

Digitized by Google

Zunächst wird im Syntagma den Asceten und Mönchen zur strengen Pflicht gemacht, getrennt von Weibern zu wohnen und den Verkehr mit ihnen zu meiden, damit auch das Herz von ehebrecherischen Gedanken frei bleibe[1]). Hiermit wird der dritte, gegen das Syneisaktentum gerichtete Kanon des nicänischen Konzils eingeschärft. — Unter den Anachoreten galt diese Vorsichtsmassregel als strenge Verpflichtung. Bezüglich der Anachoreten in der sketischen Wüste heisst es in den Apophthegmata patrum (Migne s. gr. t. 65, col. 252): »Συνήθεια δὲ τοιαύτη ἦν ἐν Σκήτει, ἵνα ἔλθῃ γυνὴ λαλῆσαι ἀδελφῷ αὐτῆς ἢ ἄλλῳ διαφέροντι αὐτῇ, ἀπὸ μακρόθεν καθεζομένων αὐτῶν ἀπ᾽ ἀλλήλων ὁμιλῶσιν ἀλλήλοις«. Aus demselben Grunde baute man in den nitrischen Mönchskolonieen eigene Xenodochien. Die von Pachomius getroffenen Massnahmen (S. oben S. 218 f.) sollten auch den leisesten Verdacht in dieser Beziehung von seinem Klosterverband fern halten.

Ferner werden die älteren Asceten und Mönche angewiesen, sich der jugendlichen Mitbrüder anzunehmen und ihnen in aller Demut ascetische Unterweisungen zu erteilen. Die jungen Mönche sollen besonders dahin instruiert werden, dass sie einerseits keine unnützen Besuche bei ihren Nachbarn machen, die Einsamkeit lieben und das betrachtende Gebet in ihren Zellen pflegen, andererseits auch am Tisch des Herrn und an der liturgischen Synaxis in der Kirche teilnehmen[2]). Bezüglich des ersteren Punktes wissen wir, dass die Koryphäen des Mönchtums, Antonius, Makarius und Pachomius, sich zu Beginn ihrer ascetischen Laufbahn alten und bewährten Asceten anschlossen. Dieser Grundsatz war auch in den Anachoretenkolonieen massgebend; der junge Mönch betrachtete seinen Lehrmeister in der Ascese als seinen geistlichen Vater[3]). In dem Pachomianischen Klosterverbande

---

Worte »κἂν μὴ ὦσι μονάζοντες« den Sinn des Satzes entstellen. Der Sinn ist doch der: Christen, welche in einer unfruchtbaren Gegend wohnen und kein Handwerk betreiben können, werden durch diese Verhältnisse gezwungen Handel zu treiben; und wenn sie auch nicht Mönche sind, und doch Handel treiben, so ist das vom Übel, ausser wenn die Not dazu treibt.

1) Syntagma doctrinae, n. 1: Τέως μὲν τοὺς μονάζοντάς τε καὶ ἐγκρατεῖς δεῖ ἀνακεχωρισμένους εἶναι ἀπὸ γυναικῶν, καὶ μήτε εἰς ὁμιλίαν αὐτῶν ἔρχεσθαι, εἰ δυνατόν, μήτε ὁρᾶν αὐτὰς φιλοτιμεῖσθαι, ἵνα μήτις ζημία γένηται, ἐὰν μοιχεύσῃ καρδία διὰ τῆς τῶν ὀφθαλμῶν ὁράσεως. Syntagma n. 2: Μὴ ἔχειν γυναῖκα συνείσακτον. (Migne s. gr. t. 28, col. 837.)

2) Ebendas. n. 6.

3) Eine interessante Studie über den ascetischen Unterricht in den ersten orientalischen Monasterien findet sich bei *D. J. M. Besse*, Les moines d'Orient, Paris (Oudin), 1900, p. 211 ff.

Digitized by Google

war für die religiös-sittliche Ausbildung der Neulinge hinlänglich (S. oben S. 204 ff.) gesorgt.

Bezüglich des Privatbesitzes statuiert das Syntagma[1]) einen Unterschied zwischen den in der Welt lebenden Asceten einerseits und den Anachoreten und Cönobiten andererseits. Die ersteren dürfen ihren Privatbesitz behalten; sie sollen ihren Acker behalten und bebauen. Die Erstlinge sollten der Kirche geopfert werden, das übrige sollte teils zum eigenen Lebensunterhalte dienen, teils unter die Armen, Witwen und Waisen verteilt werden. Der von der Welt abgesondert lebende Anachoret dagegen soll »die Ascese der Ruhe nicht verletzen«. Damit ist jedenfalls gemeint, dass er sich des Rechtes auf Privatbesitz begeben soll; diesen Sinn legt der Context nahe; denn sowohl in dem vorhergehenden als auch in dem folgenden Satze ist die Rede von der Stellung des Mönchtums zum Privatbesitz. Die Absonderung von der Welt erfordert nämlich auch die Losschälung von Hab und Gut; das Gegenteil wäre ein Hohn auf die zur Schau getragene ἄσκησις ἡσυχίας. Seit den Tagen des hl. Antonius war es daher Regel, dass die sich in die Wüste zurückziehenden Asceten sich aller Habe entledigten (vita Antonii c. 2, 5, 17; Apophthegmata Patrum, Migne s. gr. t. 65 col. 82, col. 328; Verba Seniorum, Migne s. l. t. 73 col. 772, col. 920). Schliesslich wird ausdrücklich erklärt, dass auch der Mönch, der sich in ein Monasterium zurückzieht und daselbst mit anderen Brüdern zusammenlebt, auf Privateigentum verzichten müsse; denn das Sichzurückziehen von der Welt reimt sich mit dem Behalten der irdischen Güter nicht.

Als erste ascetische Uebung wird die Arbeit[2]) betont. Der Ascet soll fleissig seinen Acker bebauen bez. irgend ein Handwerk betreiben, um Werke der Barmherzigkeit üben zu können. Niemand soll sich auf seine Mitbrüder verlassen, sondern sich selbst das tägliche Brot erwerben. Gewinnsucht oder Uebervorteilung sollte beim Verkauf der Erzeugnisse ausgeschlossen sein. — Die Notwendigkeit der Arbeit und die Meidung des Müssigganges wird in der Vita Antonii nachdrücklich betont. In den Mönchskolonieen auf Nitria sowie in den Pachomianischen Cönobien finden wir alle möglichen Handwerke vertreten. Die Koryphäen unter den Mönchen geben als fleissige Arbeiter den Mitbrüdern das beste Beispiel. Der Ueberschuss der Arbeit gehörte den Armen. Dieselben Anschauungen über die

1) Der Text findet sich oben S. 227 f.
2) Syntagma n. 6.

Digitized by Google

Arbeit finden wir in der Pachomianischen Gesetzgebung. (S. oben S. 206 ff.)

Als zweite ascetische Uebung wird das Fasten[1]) bezeichnet. Das Syntagma unterscheidet zwischen den kirchlichen und den freiwilligen Fasttagen. Als kirchliche Fasttage werden der Mittwoch und der Freitag der Woche genannt; diese Faste sollte bis drei Uhr nachmittags dauern und in der Zeit von Ostern bis Pfingsten, am Epiphaniefeste und im Krankheitsfalle wegfallen. Als kirchliche Fastenzeit sollte auch die Quadragesima und die Karwoche beobachtet werden. Freiwillige Fasttage sollten der Montag, Dienstag und Donnerstag sein; am Samstag (mit Ausnahme des Karsamstags) und Sonntag war das Fasten verboten. An den freiwilligen Fasttagen sollten jedoch die Asceten das Fasten unterlassen, falls es die Pflicht der Gastfreundschaft erheischte. Das verlängerte Fasten, die sog. ὑπέρθεσις, will das Syntagma den Mönchen nicht verbieten; doch wird das prahlerische Fasten als ein Fallstrick des Teufels bezeichnet.

Des Fleischgenusses sollten sich die Mönche ganz enthalten, nicht aus irgend einem unchristlichen Motive, sondern um die Gelüste des Fleisches leichter zu unterjochen. Desgleichen sollten sie keinen Wein trinken, höchstens davon kosten und den Schöpfer loben (ἢ μόνον γεύεσθαι καὶ εὐλογεῖν τὸν κτίσαντα). Wer jedoch, wie Timotheus, infolge strenger Ascese (διὰ πολλὴν πολιτείαν) krank wird, darf Wein trinken, doch nur einen oder zwei Becher, mehr nicht[2]). Manche Anachoreten gingen noch weiter, enthielten sich aller gekochten Speisen und assen nur trockenes Brot und rohes Gemüse. Das Syntagma tadelt diese strengere Lebensweise nicht, aber es gebietet gekochtes Gemüse zu geniessen, falls ihnen solches auf Reisen, beim Besuch anderer Brüder vorgesetzt würde. Endlich wird erklärt, dass der Genuss von Eiern und selbst von Fleisch in der Krankheit für die Mönche ohne Sünde sei[3]). — Dass das

---

1) Syntagma n. 2.

2) Syntagma doctr. 5: Οἴνου ὅλως μὴ λάμβανε, ἢ μόνον γεύεσθαι καὶ εὐλογεῖν τὸν κτίσαντα. Die letzten Worte sind eine Anspielung auf eine mönchische Sitte. Die egyptischen Anachoreten pflegten an den Sonn- und Festtagen nach dem Gottesdienst gemeinschaftlich zu speisen (Hist. monach. c. 7, Verba Seniorum Migne, s. l. t. 73 col. 909). Bei dieser Gelegenheit kam es vor, dass den Brüdern ein Becher Wasser (Verba Seniorum, l. c. col. 917), manchmal auch Wein (Verba Seniorum, l. c. col. 768) dargereicht wurde. Bei einem solchen Anlass weigerte sich der greise Sisoes mehr als zwei kleine Becher Wein zu trinken, indem er bemerkte: Παῦσαι, ἀδελφὲ, ἢ οὐκ οἶδας ὅτι ἔστι Σατανᾶς; (Apophtheg. Patr., Migne, s. gr. t. 65 col. 393).

3) Syntagma n. 5: Τοῖς παροῦσιν ἀρκοῦ. Καὶ ἐὰν περισσοτέρων κρεῶν καὶ οἴνων ἔχῃς πολιτείαν, καὶ ἀπελθῃς ἐπὶ ξένης, μὴ θελήσῃς ἑαυτὸν κομπάζειν, ἀλλ' ἴσος

Digitized by Google

Fasten mit Diskretion geübt werden müsse, lesen wir in der egyptischen Mönchslitteratur an verschiedenen Stellen. So lautet ein Ausspruch des hl. Antonius (Verba Seniorum, l. c. col. 912): »Es giebt einige, die ihren Leib durchs Fasten schwächen; sie sind aber von Gott fern, weil sie keine Diskretion beobachten.« Der Abt Lucius giebt einem Mönche, der zwei Tage ununterbrochen fasten wollte, einen ähnlichen Bescheid (Verba Seniorum, l. c. col. 918): »Wenn du auch deinen Nacken bis zur Erde beugst, so wird doch dein Fasten Gott nicht angenehm sein, wofern du nicht deinen Geist von bösen Gedanken freihältst.« Der Abt Pambo (Verba Seniorum, l. c. col. 923) giebt auf die Frage eines Mönches: »Vater, ich faste zwei Tage nach einander und esse dann zwei Laib Brot; meinst du, dass ich selig werde oder bin ich auf einer falschen Bahn?« folgenden Bescheid: »Pambo fastet zwei Tage nach einander und isst hierauf zwei Laiblein Brot; ist er darum schon ein Mönch?« Der Abt Pastor (Verba Seniorum, l. c. col. 920) erklärt, es sei nach dem Urteil grosser Einsiedler besser, täglich etwas zu essen und sich einen Abbruch zu thun, als zwei Tage hinter einander zu fasten. — Palladius (S. oben S. 92) erzählt, dass in der nitrischen Anachoretenkolonie zur Labung der Kranken Wein angebaut wurde. Es sei endlich noch bemerkt, dass zwischen der Fastenordnung des Syntagma und den von Pachomius hierüber aufgestellten Principien eine auffallende Aehnlichkeit besteht (S. oben S. 209 ff.).

Als dritte ascetische Uebung wird die Privatandacht und die Teilnahme am gemeinschaftlichen Gottesdienste bezeichnet. Bezüglich des ersteren Punktes heisst es, dass Nachtwachen nur mit Mass gehalten werden sollen; dagegen soll untertags öfters gebetet werden. Schreiendes, battologisches oder durch die zu lange Dauer ermüdendes Gebet wird von dem Syntagma verurteilt. Hiermit wurde vor der Nachahmung hyperascetischer, das geistige und leibliche Wohl gefährdender Gebetsübungen gewarnt (S. oben S. 105). Mit der Privatandacht sollten sich jedoch die Mönche nicht begnügen; darum werden sie ermahnt, an dem liturgischen Gottesdienste teilzunehmen und sich aufs sorgfältigste auf die hl. Communion vorzu-

---

γίνου τοῖς ἀδελφοῖς κτλ. (Migne, s. gr. t. 28 col. 841). Statt »περισσοτέρων« ist wohl in diesem Text »περισσοτέραν« zu lesen, wie *Hyvernat* (a. a. O. S. 125 u. 129) vorschlägt. Πολιτεία ist aber gleich Ascese oder strenge Lebenshaltung, wie das einige Zeilen vorherstehende »διὰ πολλὴν πολιτείαν« beweist. Übersetzt man nun den Anfang des etwas schwierigen Satzgefüges mit den Worten: »Wenn du eine strengere Lebensweise als die Ascese in Bezug auf Feisch und Wein übst u. s. w.,« so erscheint der ganze Text durchaus nicht als widersinnig, wie *Revillout* (Archives des missions scient. et litt. etc. p. 471 s.) behauptet.

Digitized by Google

bereiten. Hierbei wird an den alten kirchlichen Brauch erinnert, dass an den Sonntagen sowie in der Zeit von Ostern bis Pfingsten beim öffentlichen Gottesdienst stehend gebetet werden soll [1]). — In Uebereinstimmung mit dieser Verordnung des Syntagma wird in den Quellen der egyptischen Mönchsgeschichte berichtet, dass die Mönche an Sonn- und Festtagen am gemeinschaftlichen Gottesdienste teilnahmen und die hl. Communion empfingen. Indes kamen Abweichungen von dieser Regel vor, worüber noch in einem weiteren § die Rede sein wird.

Ausserdem enthält das Syntagma doctrinae (n. 4 u. 6) einige ascetische Vorschriften geringerer Art. Das Syntagma erinnert an die Vorschrift des Apostels Paulus, keine lang herabwallenden Haare zu tragen, verbietet aber das völlige Abrasieren der Bart- und Kopfhaare, wie dies bei den Isis- und Serapispriestern üblich war [2]). — Das Schlafen auf dem nackten Boden (χαμευνία), das nach Eusebius (hist. eccl. VI, 2) schon Origenes beobachtet hat, wird nur den gesunden Mönchen gestattet. — Bezüglich der Körperpflege wird verordnet, dass kranke Mönche ein oder zwei Bäder nehmen sollten. Diese Indulgenz wurde auch in den Pachomianischen Klöstern gewährt (S. oben S. 185). — Das Kleid der Mönche soll bescheiden sein; das Syntagma verurteilt ebenso die schmutzige wie weichliche Kleidung. Falls ein Bussкleid getragen wird, so darf es äusserlich nicht sichtbar sein (S. oben S. 215—217).

Damit endlich die Mönche auf Reisen nicht den ascetischen Geist einbüssten, verbot ihnen das Syntagma (n. 6) das Absteigen in öffentlichen Gasthäusern; sie sollten in den an die Kirchen angebauten Fremdenhäusern Speise zu sich nehmen; falls aber eine Kirche oder ein orthodoxes Haus nicht in der Nähe wäre, sollten sie ein Fremdenhaus aufsuchen, in dem sich keine Weiber befänden, und den gebührenden Ernst nicht ausser Acht lassen. Aehnliche Vorschriften finden sich in der Regula Pachomii. (S. oben S. 208.)

## *§ 2. Verfall des egyptischen Ascetentums gegen Ende des vierten Jahrhunderts.*

Wie sich das Ascetentum in der nachapostolischen Zeit innerhalb der christlichen Gemeinschaft immer mehr ausbreitete, und wie die Vertreter dieses Standes zwar eine Mittelstellung zwischen Klerus

1) Syntagma doctr. n. 6.
2) S. oben S. 191.

Digitized by Google

und Volk einnahmen, doch mitten unter den Weltleuten lebten, ist schon früher gezeigt worden[1]).

Was insbesondere Alexandria anlangt, so muss daselbst das Ascetentum eine hervorragende Rolle gespielt haben. Der Umstand, dass Origenes in seinen Schriften auf den Stand der Enthaltsamen (ἐγκρατεῖς) wiederholt zurückkommt, beweist, dass im zweiten und dritten Jahrhundert die alexandrinische Katechetenschule sich vornehmlich aus Asceten rekrutierte[2]).

Auch in den Schriften des hl. Athanasius geschieht wiederholt der in Alexandria lebenden Asceten Erwähnung. In einer Predigt (sermo de patientia c. 7) dieses Erzbischofs werden ausser den Priestern, Diakonen und Lektoren die während des Gottesdienstes anwesenden gottgeweihten Jungfrauen und Mönche apostrophiert. Das Wort »Mönch« war nach dem Sprachgebrauch des vierten Jahrhunderts identisch mit Cölibatär; deshalb kam jene Bezeichnung auch den ursprünglichen Asceten zu. Als im Jahre 329 der arianische Bischof Gregorius die Kirchen in Alexandria okkupierte, wurden daselbst viele gottgeweihte Jungfrauen und Asceten (μονάζοντες, ἐγκρατεῖς) gemisshandelt und getötet. In der historia monachorum konstatiert Athanasius mit Genugthuung, dass nach seiner Rückkehr in seine Bischofsstadt im Jahre 346 viele junge Männer sich dem ascetischen Leben zuwandten, und als im Jahre 356 der dux Syriacus während des Gottesdienstes in eine alexandrinische Kirche eindrang, nahmen sich die anwesenden Kleriker und Mönche des Erzbischofs kräftig an[3]).

Asceten gab es aber nicht bloss in Alexandria, sondern auch in anderen Ortschaften Egyptens. Um die Wende des dritten Jahrhunderts hatte der des Griechischen und Koptischen mächtige und litterarisch thätige Hieracas in seiner Vaterstadt Leontopolis durch seine Vorträge eine Menge Asceten beiderlei Geschlechts an sich gezogen und begeistert. Indes ist diese Schöpfung des Hieracas nicht als ein Kloster, sondern als ein Ascetenverein zu betrachten. Um dieselbe Zeit gab es nach der Vita Antonii auch anderwärts in Egypten Asceten, die nicht weit von ihrem Heimatsorte, ein jeder für sich allein, der Ascese oblagen. Selbst in der Thebais war das Ascetentum nicht unbekannt. Den Pachomiusviten zufolge gab es Asceten bei der Stadt Esneh, und Petronius führte auf seinem Landgute Thebîou mit einigen Gesinnungsgenossen die gleiche Lebensweise.

1) oben S. 12 ff.

2) *Bornemann*, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis (1884).

3) S. oben S. 65 f.

Digitized by Google

Neben diesem ursprünglichen Ascetentum entwickelten sich seit der Wüstenflucht des hl. Antonius im Jahre 306 in den, wenn auch nicht ganz unfruchtbaren, aber vom Weltverkehr ganz abgeschlossenen Gegenden Egyptens die sogenannten Anachoreten- oder Mönchskolonieen. So entstand bei Pispir die erste Mönchskolonie, deren Bewohner Antonius von seinem Versteck aus zu besuchen und in der Ascese zu unterrichten pflegte. Nach dem Vorbilde dieses ersten Anachoretendorfes bildeten sich ähnliche Gemeinden in der nitrischen Wüste. Gegen das Ende des vierten Jahrhunderts gab es solche lose Vereinigungen von Mönchen, die in ihren mehr oder weniger weit von einander entfernten Zellen, teils einzeln, teils mit einigen Genossen, lebten, im Nildelta sowie im Gebirge längs der Ufer des Nils bis in die Thebais hinein. An Sonn- und Festtagen besuchten sie den Gottesdienst in einer nahen Kirche; sonst lebten sie gesondert von einander, mit Gebet und Arbeit beschäftigt. Das vorbildliche Wirken des hl. Antonius hatte aber die Gewohnheit geschaffen, dass diese Mönche behufs Vervollkommnung im geistlichen Leben gegenseitigen Verkehr pflegten und in ihren Zweifeln sich bei älteren Mitgliedern Rats erholten und sich ihrer Leitung anvertrauten. Nur in der Ascese mehr fortgeschrittene Mönche wagten sich noch tiefer in die Wüste hinein und lebten dort noch mehr für sich allein.

Solche Eremiten im strengen Sinne des Wortes gab es in den Kellien, in der sketischen Wüste und auch anderwärts. Ausserdem hatte Pachomius in den Jahren 325—346 in der Oberthebais neue Klöster gestiftet, in denen die Mönche eine strenge cönobitische Lebensweise führten.

Gegenüber diesen neuen monastischen Schöpfungen hielt das alte Ascetentum nicht lange stand. Die neue Ordnung trug allmählich über die alte den Sieg davon. Dieser Umschwung ist erklärlich. Die Asceten lebten zerstreut unter den Weltleuten und konnten bei der Zunahme der christlichen Bevölkerung und bei dem Mangel an Organisation leicht verweltlichen, während die Mönchskolonieen und Klöster abseits vom Weltverkehr und unter der Leitung hervorragender Führer sich kräftiger entwickeln konnten und selbst zur Zeit der arianischen Wirren weniger zu leiden hatten als das Ascetentum in den Städten und Flecken. Dazu kam noch, dass die neuen Institutionen mit ihrer strengen Lebensführung viele ernste und ideal gesinnte Geister aus dem Weltgetümmel in die Wüste lockten, zumal Athanasius und viele andere Bischöfe die neuen Pflanzstätten der Ascese begünstigten.

Es wäre nun zu untersuchen, wann ungefähr der Zerfall des

Digitized by Google

egyptischen Ascetenstandes den Anfang nahm. Hyvernat[1]) meint, dass Athanasius schon in seinem Briefe an Drakontius vom Jahre 354 auf die Ärgernisse, die unter den Vertretern des Ascetenstandes vorkamen, eine Anspielung mache. Allein an dieser Stelle ist von schlechten Mönchen ebensowenig die Rede wie von schlechten Bischöfen, ganz abgesehen davon, dass unter den Mönchen, wie es sich aus anderen Stellen des Briefes ergiebt, durchaus nicht die Asceten allein verstanden werden können. Mit mehr Recht könnte man auf die etwa im Jahre 356 oder 357 verfasste vita Antonii hinweisen, in der Athanasius deutlich genug auf gewisse Schäden und Gebrechen anspielt, die Antonius durch die Übernahme der geistlichen Leitung der Asceten in der von ihm gegründeten Anachoretenkolonie zu verhüten suchte. Wird doch schon in der Pachomiusvita (M 144 f., A$^r$ 476) ausdrücklich bezeugt, dass Theodor, der jugendliche Lektor der alexandrinischen Kirche sich deshalb dem Pachomianischen Klosterverband anschloss, weil er sich durch das Wohlleben der Asceten in Alexandria abgestossen fühlte.

Gegen das Ende des vierten Jahrhunderts war der Verfall des egyptischen Ascetentums eine vollendete Thatsache. Hieronymus und Cassianus bezeugen dies und sprechen sich übereinstimmend über die Ursachen dieser Erscheinung aus. Der erstere erzählt in einem um das Jahr 384 geschriebenen Briefe (ep. ad Eustochium, XXII (Vallarsi) c. 34—36), dass es damals in Egypten dreierlei Arten von Mönchen gab. Die erste Art bilden die Cönobiten, die in der koptischen Sprache sauses[2]) genannt wurden. Gemeinschaftliche Lebensweise (in commune habitant) und völlige Unterordnung unter die Oberen (prima apud eos confoederatio est, obedire maioribus, et quidquid iusserint, facere) war ihnen charakteristisch. Sie wohnten getrennt, aber ihre Zellen waren mit einander verbunden[3]). Die zweite Art von Mönchen waren die Anachoreten, die davon ihren Namen hatten, weil sie sich weit von den Menschen zurückzogen (procul ab hominibus recesserint) und für sich allein in der Wüste lebten (soli habitant per deserta). Zu dieser Anachorese gehörte vollständige Losschälung vom irdischen Besitz. Auch wenn einer aus einem Cönobium in die Wüste kam, brachte er nichts mit

1) *Hyvernat* S. 145.

2) Sowhs = congregatio. coetus.

3) Statt »manent separati, seiunctis cellulis« ist die Lesart »manent separati, sed iunctis cellulis« vorzuziehen. Denn es handelt sich hier um ein Cönobium. Der Commentator der Briefe des Hieronymus empfiehlt zwar die erstere Lesart durch den Hinweis auf »divisis cellulis« im Cap. 33 desselben Briefes, doch verkennt er, dass dort von den Anachoreten in Nitria die Rede ist.

Digitized by Google

sich ausser Brot und Salz (qui et coenobiis exeuntes, excepto pane et sale, ad deserta nihil perferunt amplius). Die dritte Art von Mönchen, die Hieronymus als eine sehr schlechte und vernachlässigte bezeichnet, hiessen Remoboth[1]). »Sie wohnen zu zweien oder dreien, aber nicht in grösserer Anzahl, nach ihrem eigenen Gutdünken beisammen und bestreiten von dem Ertrage ihrer Arbeit, von dem sie einen Teil zusammenlegen, ihren gemeinschaftlichen Lebensunterhalt. Sie wohnen grösstenteils in Städten und Flecken (habitant autem quamplurimum in urbibus et castellis), und als ob ihre Kunstfertigkeit, aber nicht ihr Leben heilig wäre, ist alles, was sie verkaufen, eines höheren Preises wert. Unter ihnen giebt es viel Zank, weil sie, von ihrem Eigentum lebend, niemandem unterworfen sein wollen. Sie wetteifern im Fasten und machen das, was man nur im Verborgenen üben sollte, zum Gegenstande einer Wette. Alles ist bei ihnen affektiert: die weiten Ärmel, die weiten, schlorfenden Schuhe, das grobe Kleid, die häufigen Seufzer, der Besuch der Jungfrauen, die Herabsetzung der Geistlichen, und wenn ein Festtag kommt, essen sie sich bis zum Erbrechen voll.« Unter dieser dritten Art von Mönchen, über die Hieronymus ein so hartes Urteil fällt, können nur die Asceten verstanden werden, die ja, wie oben gezeigt wurde, ohne jegliche Leitung in geringer Zahl in den Städten und Flecken oder nicht weit davon wohnten. Jedenfalls sind die Cönobiten, welche damals in Egypten die Mehrheit bildeten (qui plures sunt) sowie die Anachoreten in den Wüsteneien von diesem Tadel nicht getroffen.

Hieronymus hatte allerdings damals, als er diesen Brief schrieb, das egyptische Mönchtum noch nicht persönlich kennen gelernt. Indes werden seine Angaben durch Cassian bestätigt, der zehn Jahre (385—395) in Egypten gelebt hat, und dem darum eine genaue Kenntnis des Mönchtums in jenem Lande nicht abgesprochen werden kann, wenn man auch seinen Ansichten über die Entstehung der verschiedenen Mönchsgattungen vom historischen Standpunkte nicht völlig beipflichten kann. Auch dieser letztere Gewährsmann spricht von drei Arten von Mönchen in Egypten (collatio XVIII, c. 4—8). Die erste Art ist die der Cönobiten, die als Gemeinde zusammenleben und durch das Urteil eines älteren geleitet werden (qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur). Sie verlassen ihre Heimat (discedentes a civitatibus suis, se-

1) Das koptische Wort »rem« ist die verkürzte tonlose Form von »rôme« = Mensch; remaboth ist also gleich Mann des Klosters.

Digitized by Google

gregati a credentium turmis) und wohnen auf dem Lande und in verborgenen Gegenden (in locis suburbanis ac secretioribus commanere). Sie heissen μονάζοντες, weil sie sich von der Ehe und dem Verkehr mit der Welt lossagen, Cönobiten dagegen wegen ihres Zusammenlebens. Zu dieser Gattung gehört der grösste Teil der egyptischen Mönche (cuius generis maximus numerus monachorum per universam commoratur Egyptum). Die zweite Art ist die der Anachoreten, »die zuerst in Cönobien unterrichtet wurden, und nachdem sie im thätigen Leben vollkommen geworden, die Verborgenheit in der Wüste wählten«. Diese zwei Arten, meint Cassian, sind sehr gut; die dritte Art aber, die er Sarabaiten[1]) nennt, ist tadelnswert. Diese letzteren wollen weder von der Klosterzucht etwas wissen noch sich der Leitung der Altväter unterwerfen (coenobiorum nullatenus expetunt disciplinam nec seniorum subiciuntur arbitrio). Sie entsagen nur nach aussen, d. i. vor den Augen der Menschen, verbleiben aber in ihren Wohnungen (in suis domiciliis) bei den alten Beschäftigungen oder bauen sich Zellen, in denen sie zu zweien oder dreien wohnen, nennen dieselben Monasterien und leben darin nach eigenem Recht und Gutdünken ohne Verzicht auf die Güter dieser Welt. Sie verlegen sich aufs Sparen, teils um Gutes thun zu können, teils zur Befriedigung der Gaumenlust und führen überhaupt ein vagabundierendes Leben.

Hieraus ergiebt sich, dass die Sarabaiten Cassians mit den Remoboth des Hieronymus identisch sind[2]), und dass der jeglicher Organisation entbehrende und mitten in der Welt lebende Ascetenstand in den letzten Decennien des vierten Jahrhunderts nicht nur in numerischer, sondern noch mehr in sittlicher Beziehung dem Verfall entgegenging, während das Cönobitentum durch seine neue Organisation und das Anachoretentum durch die demselben innewohnende grössere Kraft des Opfergeistes über jenes ältere Institut den Sieg davontrugen.

---

1) Nach *Revillout* (Archives des Missions scient. et litt., III série, t. IV, 1877) ist »sarabaitae« gleich »Bewohner des Klosters«. Indes das koptische scheere-abêt kann wohl nur »Söhne des Klosters« heissen. »Die Söhne des Klosters« ist aber soviel als »die aus dem Kloster Hervorgegangenen oder Klosterleute«, ähnlich wie in der arabischen Pachomiusvita (S. 337) die Getauften oder Christen »banû 'l-ma'mûdiiati d. h. die Söhne der Taufe genannt werden.

2) *Revillout* (a. a. O. S. 486 ff.) hält die Charakteristik der Remoboth oder Sarabaiten durch Cassian und Hieronymus für ungerechtfertigt, indem er alle egyptischen Mönche, die Pachomianer ausgenommen, durch diesen Tadel getroffen glaubt. Diese Unterstellung ist aber, wie aus dem Obigen ersichtlich ist, falsch.

Digitized by Google

### *§ 3. Die Sittlichkeit der pachomianischen Mönche.*

Hieronymus war ein grosser Lobredner des Mönchtums; doch machte ihn diese seine Vorliebe keineswegs blind gegen die Auswüchse in den Mönchskreisen. Man lese nur seine Briefe[1]), und man wird sehen, mit welcher Offenheit er alle Erscheinungen des Aftermönchtums rügte und brandmarkte. Desgleichen ist in den bisherigen Erörterungen über das egyptische Mönchtum des vierten Jahrhunderts darauf hingewiesen worden, dass die griechischen Schriftsteller, von denen wir über diese Mönchskreise Aufzeichnungen haben, bei aller Bewunderung des Mönchsideals dennoch nicht anstanden, schlechte Mönche an den Pranger zu stellen.

Nichtsdestoweniger behauptet Amélineau[2]), jene Schriftsteller, besonders aber Hieronymus, hätten es verschuldet, dass sich im Abendlande gar zu optimistische Anschauungen über die Sittlichkeit der Gesamtheit obiger Mönchskreise gebildet hätten. In Wirklichkeit seien jene Mönche ihrer grossen Mehrheit nach den gewöhnlichen Sterblichen nicht weit über gewesen, sie hätten viel gegessen und getrunken, sie seien genusssüchtig und durchaus keine Weiberfeinde gewesen und seien selbst vor solchen Verbrechen nicht zurückgeschreckt, derentwegen sie heutzutage jeden Augenblick vor das Schwurgericht genommen wären, und eine solche Lebensweise hätten sie durchaus nicht für unvereinbar gehalten mit Psalmenbeten und zeitweiser strenger Faste. Man dürfe sich, meint Amélineau, darüber auch gar nicht wundern. Denn jene Mönche rekrutierten sich aus den untersten Gesellschaftsklassen und brachten beim Eintritt ins Kloster alle ihre Leidenschaften und Roheiten mit.

Zudem bewirkt ein heisses Klima »hitziges Blut, welches durch das Taufwasser nicht ausgelöscht werden konnte«. Darum hätten sich in jenen Kreisen die zu sehr niedergehaltenen Leidenschaften von Zeit zu Zeit mit Gewalt Luft gemacht. Auch die rohen Ideen, welche in jenen Kreisen gang und gäbe gewesen wären, seien nicht dazu angethan gewesen, den inneren Menschen zu läutern. Man trat eben ins Kloster ein in dem Wahne, dass das Sterben im Mönchsgewande an und für sich schon die Seligkeit garantiere. Die Führer jener Mönchsgenossenschaften hätten ihre liebe Not gehabt, gegen diese rohen Auffassungen vom Mönchsleben anzukämpfen; aber sie hätten diese Spezifika der egyptischen Natur nicht auszurotten vermocht. Man hielt nach wie vor das Sterben

1) Ep. 22, (nach Vallarsi) ad Eustochium (n. 34), ep. 56 ad Nepotianum (n. 6), ep. 125 ad Rusticum.

2) Annales du musée Guimet, Tome dix-septième, Introduction p. IV s.

Digitized by Google

im Mönchskleide für ein Ideal und begnügte sich damit, nicht zu offenkundig die Klostersatzungen zu übertreten, um nicht aus den Klostermauern verwiesen zu werden.

Ob dieses vernichtende Verdikt über die Gesamtheit der egyptischen Mönche des vierten Jahrhunderts berechtigt sei, soll im Folgenden erörtert werden. Zunächst soll nun von den pachomianischen Mönchskreisen die Rede sein. Hierbei wird die von Amélineau entdeckte arabische Pachomiusvita zugrunde gelegt werden, nicht als ob diese zugestandenermassen jüngste Vita die zuverlässigste Geschichte über den pachomianischen Klosterverband darböte, sondern deshalb, weil Amélineau so kategorisch behauptet hat, dass sich auf Grund derselben eine Umwälzung in den bisherigen Anschauungen über die Moralität der Pachomianer mit Notwendigkeit ergebe.

Amélineau[1]) behauptet, Pachomius sei zwar selbst in sexueller Hinsicht intakt gewesen[2]), doch liesse sich dies nicht von seinen Mönchen sagen. Zur Erhärtung dieser These zieht er eine Episode aus dem pachomianischen Frauenkloster Tabennîsi heran. Der Thatbestand war laut der Vita A$^r$ 383—384 folgender. Eine jüngere Klosterschwester, welche ausserhalb des Klosters einen Auftrag zu besorgen hatte, traf zufällig einen Schneider, der Arbeit suchte. Sie fertigte ihn kurz ab mit den Worten: »Wir haben unsere eigenen Schneider«. Anlässlich eines Zwistes im Kloster machte ihr nun eine Mitschwester, die jenen Vorgang von ferne beobachtet hatte, boshafter Weise Vorwürfe wegen der Unterredung mit dem fremden Schneider. Die Angeschuldigte härmte sich sehr ab über die ihr in Gegenwart der Mitschwestern zugefügte Schmach, und unfähig, diese Verleumdung zu ertragen, stürzte sie sich in den Fluss und

1) Introduction p. VII.

2) In der arabischen und griechischen Vita wird berichtet, dass Pachomius am Anfang seiner ascetischen Laufbahn von sinnlichen Phantasiebildern belästigt wurde. A$^r$ 365: »Öfters, wenn er sich setzte, um sein Brot zu essen, kamen sie (die Dämonen) zu ihm in Gestalt nackter Weiber, um mit ihm zu essen (arab; likaj iâkilu ma'ahu): er aber schloss seine Augen und sein Herz, bis sie verschwunden waren«. Vgl. C 13. Ist es nun bloss ein Druckfehler, wenn man in der Introduction (p. CV) Amélineaus liest: »Que voyait Pakhôme aux heures de souffrance? des femmes toutes nues qui venaient à lui pour partager son repos (!) et qui l'agaçaient. — Auch über Theodor, den Lieblingsschüler und Nachfolger des Pachomius bemerkt *Amélineau* (Introduction p. CX): »Théodore lui-même était accessible à la volupté: la fille de Satan en personne le lui dit un jour en présence de son père Pakhôme«. Diese Verdächtigung muss zurückgewiesen werden. Denn an jener Stelle (A$^r$ 625 ff.), die Amélineau im Auge hat, ist von der Empfänglichkeit Theodors für fleischliche Gelüste keine Rede; vielmehr erklärt die Tochter des Satans dem Pachomius und dessen Lieblingsschüler den Krieg, weil beide dank der Gnade des Herrn die zahlreiche Gemeinschaft der Mönche so erfolgreich gegen die dämonischen Mächte zu schützen verständen.



Digitized by Google

ertrank. Die Verleumderin aber, über den bösen Ausgang der Sache tief ergriffen, erhenkte sich heimlich. Den beiden Selbstmörderinnen wurde von dem mit der Seelsorge des Klosters betrauten Priester das christliche Begräbnis verwehrt; die übrigen Schwestern aber, welche um die Verleumdung gewusst hatten, wurden auf sieben Jahre von der hl. Kommunion ausgeschlossen. Diese Episode findet sich in keiner der älteren Pachomiusviten und ist vom Araber aus der Historia Lausiaca (c. 40) des Palladius entlehnt. Wie unzuverlässig aber der letztere in seinen Angaben über den pachomianischen Klosterverband ist, wurde schon früher nachgewiesen. Indes, was beweist das ganze Vorkommnis? Amélineau[1]) erklärt, dieses Faktum sei, wenn er sich nicht täusche, ein Beweis dafür, dass solche sexuelle Excesse in dem Frauenkloster nicht als unmöglich erscheinen. Nimmt man jedoch den Bericht so, wie er ist, so ergiebt sich daraus eher das Gegenteil.

Die Hochschätzung der Sittenreinheit seitens der Schwestern des Klosters kann jedenfalls nicht als eine geringe bemessen werden, wenn selbst der öffentlich ausgesprochene Verdacht von der angeschuldigten Schwester als die grösste Kränkung empfunden wurde. Die Episode ist für den, der zwischen den Zeilen liest, höchstens ein Beweis dafür, dass in dem Frauenkloster sich eine Schwester befand, welche die Evasnatur noch nicht abgelegt hatte und infolgedessen grosses Unheil anrichtete.

Wie stand es aber mit der Sittlichkeit in den Pachomianischen Männerklöstern? Nach der obigen Charakteristik zu urteilen, möchte man glauben, dass die von Amélineau bevorzugte arabische Pachomiusvita von Berichten über sittliche Verirrungen in jenen Kreisen wimmele. Amélineau[2]) citiert allerdings nur ein einziges konkretes Faktum (A$^{r}$ 477 ff.). Ladeuze (a. a. O. S. 338 ff.), der sich die Mühe gegeben hat, alle irgendwie hier in Betracht kommenden Berichte zu sammeln, hat deren acht[3]) herausgefunden.

---

1) Introduction p. CVIII s.

2) Introduction p. CIX. — Siehe unten S. 243.

3) Ausserdem ist noch an drei Stellen der Vita A$^{r}$ von sittlichen Vergehen die Rede; indes kommen diese hier nicht in Betracht, da sie nicht Pachomianer, sondern fremde Mönche betreffen. Der historische Unwert des ersten Berichtes (A$^{r}$ 427 ff.) ist schon oben S. 145 beleuchtet worden. Der Araber hat eben hier im Gegensatz zu den drei ältesten Quellen C 48, T 322 ff., M 96 ff., wo von Diebstahl die Rede ist, ein sexuelles Verbrechen substituiert. Der zweite Bericht (A$^{r}$ 429 f.) betrifft ebenfalls fremde Mönche und ist wohl gleich dem vorausgehenden Berichte in der Absicht fingiert, um an Exempeln die Zweckmässigkeit der in den Pachomianischen Klöstern geltenden Keuschheitsregeln darzuthuen. Der dritte Bericht betrifft alexandrinische Mönche. Der eben aus Alexandria angekommene Lektor Theodor, von

Digitized by Google

Zunächst wird in der Vita A$^r$ 435 von dem Mönche Douidouna, der im Kloster Krankenwärterdienste verrichtete, erzählt, dass er sich angetrieben fühlte, einen Knaben von angenehmem Äussern besonders zärtlich zu bedienen. Er merkte jedoch, dass der Gedanke, dem kranken Knaben vor den übrigen den Vorzug zu geben, nicht in der Ordnung sei. Er enthielt sich darum der Speise und nahm seine Zuflucht zum Gebete. Da erschien der Unzuchtsteufel und erklärte dem Mönche, dass derselbe allmählich in Sünden gefallen wäre, wenn er der sinnlichen Neigung nachgegeben hätte.

Demnach handelt es sich hier nicht um irgend eine vollbrachte Sünde, sondern um eine im Keime erstickte Anwandlung zur Sinnlichkeit. Übrigens ist schon früher darauf hingewiesen worden, dass der arabische Bericht weiter nichts als eine Umdichtung einer in der ältesten Vita C 53 erzählten Begebenheit ist. Nur heisst es in diesem Originalbericht, dass der Mönch in sich das Verlangen nach der besseren Krankenkost verspürte, aber energisch unterdrückte. Der Araber hat in seiner bekannten Sucht nach Exempeln für die Bewahrung der Keuschheit den Bericht der Vita C umgemodelt.

In derselben Vita A$^r$ 472 heisst es, dass ein junger, starker Mönch des Klosters Tabennîsi, Namens Badola, Versuchungen ausgesetzt war, wie sie dem jugendlichen Alter eigentümlich seien. Er versagte sich jedoch nicht den Genuss einer kräftigeren Speise, die den Mönchen wegen schwerer Arbeit geboten wurde, obwohl ihn das Gewissen zu grösserer Enthaltsamkeit antrieb. Als nun bei der abendlichen Unterweisung der Mönche der Abt Theodor die Bemerkung fallen liess, dass einer von ihnen seine Hoffnung auf eine volle Schüssel setze, fühlte er sich getroffen und bekannte, dass er bei Tische der Eingebung seines Gewissens nicht Folge geleistet hätte. Auch dieser Bericht, den der Araber der boheirischen Vita (M 133) entnommen hat, ist nicht geeignet, zu Ungunsten der Pachomianer ausgebeutet zu werden.

Gravierender erscheint aber folgender Bericht des Arabers (S. 477 ff.). Als einmal Pachomius in das Kloster von Schenesit

---

Pachomius über das Leben der dortigen Mönche befragt, erklärt, in sittlicher Beziehung seien dieselben einwandfrei, doch liessen sie sich nichts in Speise und Trank abgehen. Pachomius äussert seine Bedenken, da die Genusssucht mit der Bewahrung der Keuschheit unvereinbar sei. Einige Zeit darauf erfährt Theodor, dass alle Mönche in Alexandria sich böser Handlungen schuldig gemacht hätten, und es wird ihm klar, dass Pachomius recht hatte, wenn er sagte: »Wer seinen Leib zu sehr pflegt, kann denselben nicht rein bewahren«. Dieser jedenfalls stark übertriebene Bericht des Arabers findet sich nicht in der älteren griechischen Pachomiusvita.



Digitized by Google

kam, nahm er einen abscheulichen Geruch wahr; er meinte, dass der Satan einen seiner Brüder verführt oder, wie es wörtlich heisst, einen Mord an ihm begangen hätte, aber er kannte den Schuldigen nicht. Während des Gebetes in der folgenden Nacht erhielt Pachomius eine Offenbarung über den Sachverhalt. Er liess den Knaben kommen, dessen sich der Satan zur Verführung jenes Mönches bedient hatte, forschte ihn aus, liess dann den Schuldigen, nämlich Apollonius, den Vorsteher des Klosters, rufen und sprach zu ihm von dem begangenen Fehltritt[1]). Apollonius verlangte eine Busse hierfür, erklärte aber: »Wenn ich gesündigt und etwas Sakrilegisches gethan habe, so habe ich doch nicht das Sakrilegische dieses Gedankens ausgeführt, sondern nur damit begonnen«. Er unterwarf sich einer schweren Busse und wurde darnach aus dem Kloster entlassen.

Es handelt sich also hier nur um den Anfang der Ausführung böser Begierden; sagt doch Pachomius selbst zu Apollonius (A$^r$ 478): »Du hast nicht ausgeführt, was der Satan dir eingegeben hat«. Immerhin könnte der ganze Vorgang eine Erfindung des Arabers sein. Weder die älteste griechische Vita C weiss etwas davon, noch auch die koptische Vita M[2]), an die sich gerade der Araber bei den dem obigen Bericht vorausgehenden und nachfolgenden Erzählungen hält.

Etwas weiter (S. 495) findet sich in der arabischen Vita folgender Bericht: »Es waren unter den älteren Brüdern zehn Männer, welche nachlässig waren in ihrem Wandel, unrein in ihren Herzen, mit Gedanken der Unzucht; sie waren ungläubig gegen unseren Vater Pachomius und widersprachen ihm in vielen Dingen«. Pachomius betete viel für sie, »besonders weil sie ihre Leiber mit niemandem befleckten«, und erreichte schliesslich ihre Bekehrung.

Nach dieser ausdrücklichen Erklärung des Arabers kann bei den in Frage kommenden Mönchen von äusseren Unzuchtssünden nicht die Rede sein. Indes auch die diesen Mönchen imputierte Zulassung von unzüchtigen Gedanken ist eine Erfindung des Arabers. In der ältesten Vita C 64 lautet nämlich der Bericht folgendermassen: »Es waren in Pabau unter den älteren Mönchen zehn Männer, welche zwar dem Leibe nach tadellos und fromm, aber zum Murren geneigt

1) *Amélineau* (Introduction p. CIX) ignoriert alle diese Nebenumstände des Berichtes und behauptet, Pachomius hätte den Vorsteher bei der That selbst ertappt.

2) Vielleicht hat der allgemein gehaltene Bericht der Vita M. 207 f. den Araber zur Fiktion eines besonderen Falles veranlasst.

Digitized by Google

waren und die Ermahnungen des Pachomius nicht mit dem geziemenden Vertrauen aufnahmen« Diesen letzteren Bericht hat der Verfasser der boheirischen Vita (M 151) ziemlich wörtlich aufgenommen. Doch die Bemerkung der Vita C 64, dass die zehn Mönche dem Leibe nach rein waren, veranlasste den Verfasser, denselben Bericht noch zu einem anderen Zwecke umzumodeln, um daran eine Warnung vor unkeuschen Gedanken zu knüpfen. Dieser alterierte Bericht findet sich in der boheirischen Vita S. 178. Der Araber hat nun bei der Benützung der boheirischen Vita den ursprünglichen Bericht übergangen, dagegen den modifizierten und nach seiner Meinung für Erbauungszwecke geeigneteren in seine Pachomiusvita (A$^r$ 495) aufgenommen.

Auch der Bericht A$^r$ 509—510 scheint ein ungünstiges Licht auf die Pachomianer zu werfen, besonders wenn man die französische Übersetzung des betreffenden Textes durch Amélineau zugrunde legt. Zur Klarstellung des wirklichen Thatbestandes mag zunächst dieser Bericht nebst dem Parallelbericht der boheirischen Vita in der Übersetzung des Amélineau folgen:

| A$^r$ 509—510. | M 193—194. |
|---|---|
| Et Dieu découvrait à notre père Pakhôme ceux dont le coeur inclinait vers la fornication, comme il est écrit dans l'Evangile: Les fornicateurs sont les enfants du méchant qui souillent la ressemblance de Dieu. Il ne les négligeait point, mais il les ôtait du milieu de la bonne culture; car il savait que ceux qui marchent droit seraient en repos, séparés d'eux. Et s'il trouvait un jeune garçon égaré par les enfants du méchant, si personne ne savait ce qui était arrivé au garçon, il soignait son âme en secret. Si quelqu'un tombait dans le péché et que Pakhôme vit la possibilité de le soigner, il s'efforçait de le guider contre Iblis, pensant à l'ordre de l'Apôtre qui dit: O mes frères, si la main d'un homme est étendue vers un péché, vous qui êtes spirituels, redressez-le en esprit de douceur; pour toi, exa- | Il arriva un jour . . . . ., que notre père Pakhôme eut la révélation d'une vision au sujet de ceux qui déclineront d'eux-mêmes dans le désir de leur coeur, et qui sont de l'ivraie, selon ce qui est écrit dans l'Evangile: L'ivraie, ce sont les enfants du méchant c'est-à-dire ceux qui ont souillé l'image de Dieu; l'on ne permettra pas (lis.: on n'oubliait pas) de les arracher du milieu de la bonne semence, sachant qu'il y aura dilatation de coeur pour les justes dans la perte de ceux de cette sorte. Mais si quelqu'un, ayant été trompé par l'un des enfants du méchant, sentait son infériorité et avait un peu de connaissance, Pakhôme soignait son âme et la guérissait. De même, ceux qu'il voyait fils du méchant, il les dépouillait de l'habit monacal, les revêtait des habits mondains, et les chassait |

Digitized by Google

mine-toi toi-même et tâche de ne pas être tenté. Et un grand nombre de ceux qui inclinaient à commettre le péché, il les connaissait par l'esprit de Dieu qui était en lui, il les questionnait jusqu'à ce qu'ils eussent avoué ce qu'ils avaient pensé et il les chassait de même. Un jour, il trouva un jeune garçon dans un état mauvais d'impureté, comme il est écrit au sujet d'autres gens: »Il est mauvais de dire ce qu'ils font en secret«. Il prit les vêtements de ce jeune homme, sa natte, sa calotte, ses sandales, son cilice, les fit consumer par le feu au milieu des frères, en fit jeter la cendre loin du monastère et le chassa.

de parmi les frères. Avant qu'un grand nombre n'eussent mis à exécution le désir qui était en leur coeur, il les connaissait par l'esprit de Dieu qui était en lui, il les questionnait jusqu'à ce qu'ils lui avouassent de leur bouche ce que pensaient faire leurs coeurs; alors, il les chassait d'entre les frères. Si quelqu'un allait le trouver après être tombé dans une faute et s'il (savait) que le pécheur ferait pénitence, il se hâtait avec miséricorde de le sauver des mains du diable, se rappelant l'ordre de l'Apôtre qui dit: Mes frères, si quelqu'un d'entre nous, tombe dans une faute, vous, pneumatiques, instruisez-le en esprit de sollicitude, et toi, prends garde aussi de n'être pas éprouvé.

Dieser arabische Bericht erscheint schon durch die inkorrekte Übersetzung des ersten Satzes auf eine spezielle Sünde zugespitzt. In dem arabischen Texte finden sich erstens nicht die Worte »vers la fornication«; dieselben sind eine Zuthat des Amélineau. Zu den gleich darauf folgenden Worten »Comme il est écrit en Evangile: Les fornicateurs sont les enfants du méchant qui souillent la ressemblance de Dieu« erklärt Amélineau in einer Anmerkung, diese Stelle fände sich nicht im Evangelium. Das liegt aber an der Ungenauigkeit seiner Übersetzung. Das in Frage kommende arabische Wort eṣ-ṣivânu heisst nicht »die Hurer«, sondern das Unkraut. Wörtlich übersetzt lautet der erste Satz folgendermassen: »Und Gott entdeckte unserem Vater Pachomius diejenigen, welche eine Neigung hatten in ihren Herzen, d. h. Unkraut waren, wie geschrieben steht im Evangelium (Matth. 13, 38): Das Unkraut sind die Kinder des Bösen, d. h. die das Bild Gottes beschmutzten«. — Die Abhängigkeit des arabischen Berichtes[1]) von dem der älteren boheirischen Vita ist augenscheinlich. In beiden Berichten wird dem Pachomius eine aussergewöhnliche Kenntnis der geheimen Gedanken der Mönche zugeschrieben; zugleich wird gezeigt, wie Pa-

1) Der arab. Text lautet: Wakâna'llâhu iakschiwu liabûnâ Bâchûm allazîna iamîlu fi kulûbihim izâ kâna zawânan kamâ huwa maktûbun fi'lindschili an ez-zawânu hum banu 'sch-scharîri allazîna hum andschasû sûrata 'llâhi.

Digitized by Google

chomius auf Grund dieser Kardiognosie seine Mönche dazu anleitete, die bösen Neigungen zu unterdrücken und Thatsünden zu verhindern. In dem boheirischen Bericht ist aber nur von der Sünde und den bösen Neigungen des Herzens im allgemeinen die Rede. Der Araber aber hat sich mit diesem allgemein gehaltenen Berichte seiner Vorlage nicht begnügt, sondern zum Schluss einen konkreten Fall bezüglich des Knaben, der sich in dem bösen Zustande der Unlauterkeit befand, erdichtet. In den älteren Pachomiusviten findet sich diese Episode nicht. Selbst wenn dieselbe historisch wäre, so wäre sie durchaus kein Beweis dafür, dass der Knabe sich bereits unzüchtiger Handlungen schuldig gemacht hätte; denn, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, will ja der Araber an diesem konkreten Beispiel zeigen, wie Pachomius die bösen Neigungen der ihm unterstellten Mönche erkannte und die Nachlässigen, ehe sie zur Ausführung des Bösen schritten, aus dem Kloster wegjagte.

Zur Illustration der ausserordentlichen Menschenkenntnis des Pachomius erzählt die arabische Vita (S. 510 ff.) noch folgende Begebenheit. Pachomianische Mönche, welche aus Alexandria heimkehrten, brachten drei Männer mit, die um Aufnahme ins Kloster baten. Pachomius erkannte sogleich, dass der eine von ihnen Unkraut war von Kindheit an[1]), und trug Bedenken ihn aufzunehmen, da das tief eingewurzelte Böse schwer auszurotten wäre. Indes, um die zwei anderen Ankömmlinge nicht abzuschrecken, nahm er ihn auf und liess ihn durch einen bewährten Mönch überwachen. Die Mitmönche, denen Pachomius das Vorleben des Neulings verschwieg, staunten über dessen Ascese. Indes am Ende des neunten Jahres neigte sich sein Herz zu dem Entschlusse, eine Seele zu verderben und zu töten. Pachomius erkannte dies im Geiste und forschte ihn aus. Der Unglückliche gestand ein, dass er in seinem Herzen an der Ausführung seines bösen Gedankens Gefallen gehabt hätte, und Pachomius entliess ihn aus dem Kloster.

---

1) A$^{r}$ 510 f.: Kâla lahu haza'r-radschalu huwa sîratan zavânun min sagaratin = (Pachomius) sprach zu ihm (dem ältesten Mönche): Dieser Mensch ist in dem Betragen nach Unkraut von klein auf. Die Übersetzung *Amélineaus*: »Cet homme est un fornicateur dès son enfance« ist unrichtig; denn zavânun heisst nicht Hurer, sondern Unkraut. Möglich wäre allerdings eine andere Punktation der Konsonanten des fraglichen Wortes, nämlich zavânin (Plural von zânijatun) = Ehebrecherinnen, doch an dieser Stelle widersinnig. — Zwei Zeilen vorher lässt Amélineau in seiner Übersetzung den Pachomius sagen: Pourquoi as-tu amenè cet homme de fornication? Allein der arabische Text »Limâzâ dschibta ilaina hâzâ'z-zawâna« lautet wörtlich übersetzt: »Warum hast du gebracht zu uns dieses Unkraut?« Die Unrichtigkeit der Übersetzung Amélineaus ergiebt sich übrigens aus dem Vergleich des Paralleltextes der vita M 194 f., der doch dem Araber als Vorlage gedient hat.

Digitized by Google

Der Bericht ist kein Beweis für den unmoralischen Geist in dem Pachomianischen Klosterverband, eher für das Gegenteil. Pachomius hat den Verdächtigen unter eine strenge Aufsicht gestellt und dessen Vorleben den übrigen Mönchen deshalb verheimlicht, weil diese sonst an seinem Aufenthalte im Kloster Anstoss genommen und ihn verabscheut hätten. Der Bericht ist übrigens aus der koptischen Vita M 194 ff. geschöpft und findet sich nicht in der ältesten Vita C.

Ähnlich dem vorigen ist der Bericht der arabischen Vita (S. 518 ff.) über die Bekehrung des Silvanus. Zwei junge Leute nämlich wollen Mönche werden. Pachomius sieht, dass der eine von ihnen, Silvanus, in Unlauterkeiten gelebt hat, und giebt ihm darum ganz besondere Verhaltungsmassregeln. Bald bemerkt er jedoch, dass der böse Geist, dem der junge Mann früher Folge geleistet, wieder in ihm Platz gefunden hat, und will ihn entlassen. Silvanus bittet um weitere Nachsicht, wird von Pachomius unter die Aufsicht eines bejahrten und erprobten Mönches gestellt und macht nun solche Fortschritte in der Tugend, dass Pachomius ihn in einer öffentlichen Versammlung als Vorbild für die übrigen Mönche hinstellen konnte.

Der arabische Bericht ist so allgemein gehalten, dass man daraus das eigentliche Crimen des Silvanus nicht eruieren kann. Indes diese Episode findet sich auch in den ältesten Pachomiusviten. Während der Araber ganz allgemein erklärt, dass Silvanus dem bösen Geiste wieder Einlass in sein Herz gewährt habe, bestand nach der griechischen Originalvita (C 66) das Crimen darin, dass der junge Mann die Vorschriften des Pachomius bald ausser acht liess und Possen trieb, und die Vita P giebt uns noch genaueren Aufschluss »über die Unlauterkeiten, in denen Silvanus vor dem Eintritt ins Kloster gelebt hat«. Es heisst darin (P 2), dass der junge Mann von Hause aus Schauspieler war und nach einiger Zeit in der Klostergemeinde Proben seines früheren Gewerbes zum Besten zu geben versuchte.

Schliesslich kommt hier noch der Bericht A$^{r}$ 533 in Betracht. Es heisst darin, dass in einem der Pachomianischen Klöster ein Mönch Aufnahme fand, der äusserlich als fromm erschien und seine Mitbrüder durch sein Betragen erbaute. Pachomius erkannte jedoch vermöge der ihm eigenen Kardiognosie, dass der Mönch in den Unlauterkeiten, in denen er früher gelebt hatte, noch geblieben sei, und entliess ihn sofort.

Was unter der Unlauterkeit aus früherer Zeit zu verstehen sei

Digitized by Google

gibt der Araber nicht an. Man muss sich aber wohl hüten, an Unzucht oder Hurerei zu denken, wenn in den koptisch-arabischen Quellen von Unlauterkeit (nadschasun, nadschâsatun) die Rede ist. Unzucht wird in der arabischen Vita mit zinâ'un bezeichnet, z. B. A$^r$ 493: damîru'z-zinâi = der unzüchtige Gedanke. Vgl. auch A$^r$ 513. Dagegen hat das Wort nadschasun, nadschâsatun einen viel weiteren Begriff und ist gleichbedeutend mit Sünde überhaupt. Ein Beweis dafür ist A$^r$ 402; Pachomius sagte nämlich zu Theodor: »Beobachte, so gut du kannst, das Gebot des Evangeliums: Selig sind, die rein sind; denn sie werden Gott schauen. Wenn ein unlauterer Gedanke (damîrun nadschasun), sei es Hass oder Unzucht (zinâ'un) oder Eifersucht[1]) oder Geringschätzung der Brüder oder Ruhmsucht, in dein Herz kommt, so denke und sprich zu dir in diesem Augenblick: Gewähre ich einem diesen Gedanken Einlass in mein Herz, so werde ich Gott nicht schauen«. Ein anderes Mal (A$^r$ 493) bittet Pachomius den Herrn, ihn von dem eitlen Gedanken zu bewahren, dass er sich nie etwas darauf einbilde, Vorsteher von Mönchen zu sein, und auch diese Eitelkeit wird Unlauterkeit (en-nadschasu) genannt. Wie man selbst dann, wenn in den koptisch-arabischen Viten von Unzucht (zinâ'un) die Rede ist, nicht immer an eine sexuelle Sünde denken darf, beweist A$^r$ 506 (M 187); hier wird nämlich ein von einem Mönche zu Knaben gesprochenes Scherzwort »Jetzt ist die Zeit der Weintrauben« als »Unzucht (zinâ'un) für die fleischlich gesinnte Seele bezeichnet, obwohl dasselbe nur auf Weckung der Gaumenlust hinzielen konnte. Bei Nichtbeachtung dieses Sprachgebrauchs erscheint mancher harmlose Bericht der koptisch-arabischen Viten schlimmer, als er es in Wirklichkeit ist.

Zieht man nun das Facit aus den eben besprochenen Berichten der arabischen Pachomiusvita, so handelt es sich nur in zwei Fällen um eine unsittliche Handlung, die schon im Herzen beschlossen war, aber nicht ausgeführt wurde; in den übrigen sechs Fällen ist nur die Rede von unreinen Gedanken und Begierden, von denen es zum Teil nicht feststeht, ob sie wirklich sexueller Natur waren. Selbst wenn alle diese Erzählungen auf historische Wahrheit Anspruch machen könnten, so wäre man durchaus nicht berechtigt, ein so ungünstiges Urteil über den sittlichen Stand in den Pachomianischen Klöstern zu fällen, wie es Amélineau gethan hat, zumal da die berichteten Vorfälle sich auf einen Zeitraum von fast fünfzig Jahren

1) *Amélineau* übersetzt: ou autre chose semblable; allein im arabischen Text steht gairatun = Eifersucht, nicht gairun = etwas anderes.

Digitized by Google

erstrecken und eine Genossenschaft von fast fünftausend Mönchen betreffen [1]).

Dabei könnte man immerhin zugeben, dass in einer so zahlreichen Gemeinschaft und in einem so langen Zeitraum mehr Delikte vorgekommen sind, als in den Quellen berichtet wird. Aber Amélineau geht zuweit, wenn er in Ermangelung eines ausgiebigen historischen Quellenmaterials für seine These zu aprioristischen Beweismomenten seine Zuflucht nimmt und sich zu der Behauptung versteigt, diese Mönche hätten überhaupt nicht keusch leben können, da schon ihre Rasse und das heisse Klima sie für sexuelle Excesse empfänglich gemacht hätte [2]). Die koptischen Mönche waren darüber anderer Ansicht. Pachomius nahm bekanntlich in seinen Klosterverband auch solche auf, deren Vorleben nicht ohne Makel war, unterstellte sie aber einer besonderen Leitung und einer strengeren Überwachung, ohne die übrigen Mönche über das bisherige Leben des Aufgenommenen aufzuklären. Dies that er nicht etwa bloss, um die schwächeren seiner Mönche vor etwaiger Verführung zu bewahren, sondern er erklärt auch ausdrücklich: »Wenn ich einigen der Brüder das Betragen dieser Menschen offenbaren würde, damit sie denselben im ascetischen Leben behilflich wären, so würden sie dieselben verabscheuen und sich darüber so aufhalten, dass sie mit

---

1) *Amélineau* erlaubt sich in s. Introduction p. CIX noch folgende Verdächtigung der Pachomianer: »D'ailleurs, si l'on ne réussissait pas à la maison, on réussissait d'ailleurs, et les tombeaux de la montagne servaient de refuge«. Indes weder in der von ihm bevorzugten arabischen Vita noch in den älteren Quellen ist von sexuellen Vergehen der Pachomianer in abgelegenen Schlupfwinkeln des Gebirges die Rede. Vermutlich hat Amélineau auf einen Bericht im Briefe Ammons (c. 14—15) angespielt; in diesem Falle hat er aber den Text in ganz willkürlicher Weise gedeutet. Laut diesem Bericht erhielt Theodor die Offenbarung, dass vier Mönche, die von Kindheit an sich gut führten, gefehlt hätten (ἐσφάλησαν). In einer bald darauf gehaltenen Anrede äussert er sich genauer: »Einige der Unsrigen, die bisher eifrige Asceten waren, sind ausgeglitten, aber nicht gefallen (ὀλίσθησαν μέν, οὐ πεπτώκασιν δέ). Vier von ihnen, welche auf Befehl im Gebirge Holz sammelten, fingen, da sie sich von den übrigen abgesondert dünkten, an Spässe zu reden und zu scherzen« (εὐτράπελα λέγειν πρὸς ἀλλήλους καὶ γελοιάζειν καὶ λαχάζειν). Dass kein anderes Delikt vorlag, beweisen auch die in der Rede citierten Schriftstellen (Job. 31, 5; Eccl. 7, 34; Jac. 4, 9; Luc. 6, 25). Zum Schluss wird der Fehltritt als unbedeutend bezeichnet. Jene Mönche, heisst es nämlich, nahmen sich die Worte Theodors zu Herzen und besserten sich so, dass sie den übrigen im Kloster als Vorbild dienen konnten, wie auch ihr Leben vor dem kleinen Fehltritt (καὶ πρὸ τοῦ ἐλαφροῦ τούτου πταίσματος) mustergiltig war.

2) Neuestens hat sich Prof. Dr. *Friedrich Plehn* in seiner 1902 in Jena (Fischer) erschienenen Schrift: »Tropenhygiene« S. 37 sehr skeptisch darüber geäussert, als ob unter dem Einfluss des Tropenklimas (»Tropenkoller«) sittliche Excesse eine Naturnotwendigkeit seien und wegen Beschränkung der Zurechnungsfähigkeit einen gewissen Milderungsgrund für sich beanspruchen dürften.

Digitized by Google

denselben nicht einmal essen oder trinken wollten[1])«. So berichtet der Araber über den Abscheu der Pachomianer gegen jegliches unzüchtige Wesen. Überhaupt betont Pachomius, dass selbst den Menschen, die tief eingewurzelte böse Neigungen hätten, die Freiheit der Selbstbestimmung und die Möglichkeit der Sinnesänderung durchaus nicht fehle: »Allen Menschen, die Gott von Adam an geschaffen hat, gab er die Selbstbestimmung, auf dass sie wählen können, was sie wollen, sei es das Gute oder das Böse. Wenn jemand von Kindheit an eine böse Natur hat und dieselbe von seinen Eltern ererbt hat, so ist dennoch Gott deshalb nicht zu tadeln, da der Mensch die Freiheit besitzt und allem Bösen, das ihm in den Weg kommt, widerstehen kann. Viele Frauen, die doch nicht eine (so starke) Natur haben wie der Mann, üben grosse Ascese und erreichen ihr Ziel, wenn sie ihre Jungfräulichkeit bewahren wollen; wie viel mehr kann es der Mann thun, den Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse geschaffen und dem er eine männliche Natur gegeben hat! Und wenn der Satan ihm entgegentreten will, so kann er ihn jedesmal mit der Macht seines Willens bewältigen .... Wenn der Mensch in der Furcht Gottes bleibt, so wird er in der Reinheit der Ehe leben und weder eine Ausschweifung noch eine Hurerei begehen. Und wenn er das Verlangen hat nach einer höheren Vollkommenheit, so wird er die Reinheit der Engel erreichen und ein Tempel Christi werden im Mönchsleben[2])«. Das sind die Anschauungen eingeborener Kopten über die Möglichkeit eines christlichen Lebenswandels in ihrem »feurigen, heisses Blut erzeugenden Klima«.

Berechtigt wäre der Verdacht des Amélineau, wenn diese Mönche eine Lebensweise geführt hätten, die den Gelüsten des Fleisches Vorschub geleistet hätte. Man braucht aber bloss das obige Kapitel (S. 209 ff.) über die Speiseordnung zu lesen, um zu erkennen, dass bei den Pachomianern von Genusssucht keine Rede sein konnte. Grützmacher (a. a. O. S. 129) meint zwar, das Kloster hätte so viel geboten, dass so ein armer Fellah sehr zufrieden sein konnte, aber er bezeichnet doch die Mahlzeiten in den Pachomianischen Klöstern als äusserst frugal. Fleisch- und Weingenuss war nur in Krankheitsfällen gestattet.

Auch der Müssiggang, der Anfang aller Laster, hatte keine

1) $A^r$ 514; vgl. M 200; s. oben S. 186. — Dass alle diejenigen, deren Vorleben nicht makellos war, bei der Aufnahme ins Kloster schon Christen waren, ist nicht anzunehmen; wurden doch jedes Jahr zu Ostern in Phebôou anlässlich des Generalkonvents die dem Klosterverbande angehörigen Katechumenen getauft. S. oben S. 180.

2) $A^r$ 512 f.; vgl. M 197 f.

Digitized by Google

Stätte in jenen Klöstern, wie man sich aus den schon früher (S. 206 ff.) behandelten, strengen Vorschriften über das Tagewerk der Pachomianischen Mönche überzeugen kann.

Dazu kommen die peinlichen Vorschriften der Pachomiusregel über das Verhalten der Mönche in und ausserhalb des Hauses, bei Besuchen und auf Reisen. Amélineau (S. CVIII) erklärt selbst: »Dans ces monastères de cénobites pakhômiens, il ne paraît pas qu'il y a eu de grands désordres d'hommes à femmes: le nombre des femmes était rélativement petit, et le monastère féminin bâti près de Tabennîsi contenait seulement quatre cents femmes. Sans doute, la clotûre était plus sévère, les règles mieux observées, car il n'y a pas vestige de fréquentation entre moines et religieuses. Doch merkwürdigerweise behauptet der Pariser Professor einige Zeilen später: Si, dans les documents relatifs aux cénobites pakhômiens, nous ne trouvons aucun exemple de rapports sexuels entre moines et religieuses ce n'est pas une preuve qu'il n'y en eut pas; ce n'est même une preuve qu'ils ne furent pas fréquents«, und zum Beweise für die Wahrscheinlichkeit seiner Behauptung weiss er nichts anderes vorzubringen als den durchaus nichts beweisenden Bericht A$^r$ 383 f., der schon oben (S. 241) zur Sprache gekommen ist.

Diese letztere Verdächtigung wäre nur dann angebracht, wenn Amélineau beweisen könnte, dass die klösterlichen Satzungen von den Pachomianern schlecht beobachtet wurden. Nun aber lesen wir in allen Pachomiusviten, auch in den koptisch-arabischen, dass in diesen Klöstern eine sehr strenge Überwachung der Mönche seitens der Oberen üblich war, und auch anderwärts (Cassian. de instit. coen. IV, 1) wird bezeugt, dass die Pachomianer wegen ihres pünktlichen Gehorsams gegen die Klosterregeln in ganz Egypten berühmt waren. Aber werfen denn nicht die vielen minutiösen und prophylaktischen Vorschriften der Pachomiusregel ein schlechtes Licht auf das ganze Institut? Allerdings, wenn Pachomius infolge schlechter Erfahrung dieselben getroffen hätte. Indes erscheint nach Ausweis aller Viten die ganze Gesetzgebung des Ordensstifters als Frucht weiser Vorsicht und nicht als Ergebnis schlechter Erfahrungen und Ärgernisse. Ja, die anfänglichen Verbote bezüglich des Verkehrs mit der Aussenwelt sind von Pachomius später gemildert worden. Die peinlichen Vorschriften der Pachomiusregel erklären sich übrigens schon daraus, dass die menschliche Natur durch den Eintritt ins Kloster nicht unterdrückt war, und dass infolgedessen die Mönche zur Erreichung der hohen sittlichen Ziele sich unausgesetzt besonderer Vorsicht und Wachsamkeit befleissigen mussten. Aus

Digitized by Google

diesem Gesetzeskodex aber auf die wirklichen sittlichen Zustände in den pachomianischen Klöstern zu schliessen und auf Grund einzelner, zum Teil sehr zweifelhafter Fälle ein Sittengemälde des ganzen Klosterverbandes zu entwerfen, wie dies Grützmacher (S. 136 ff.) thut, das ist eine gewagte Sache.

Immerhin hätten die minutiösen Satzungen wenig genützt, wenn nicht für die Erhaltung eines religiös-sittlichen Ernstes unter den Mönchen gesorgt worden wäre. Aber diese Fürsorge fehlte nicht, wovon schon früher in dem Kapitel über die Kloster-Katechesen die Rede war. Alle Pachomiusviten stimmen darin überein, dass die Oberen nichts ausser acht liessen, um das religiös-sittliche Leben der Untergebenen auf der Höhe zu erhalten. Muten uns auch einzelne der auf uns gekommenen Katechesen aus jenen Kreisen wegen ihrer spezifisch koptischen Dekoration ganz eigentümlich an, so atmen sie doch alle einen hohen sittlichen Ernst und verraten ein tiefes Eindringen in den Geist der hl. Schrift. Mannigfaltig sind die Themata, die in denselben zur Behandlung kommen; aber in keiner ist ex professo von der Unkeuschheit die Rede, ein Beweis, dass dieses Laster in jenen Kreisen nicht grassierte.

Wenn schliesslich Amélineau erklärt, dass schon wegen des niedrigen Bildungsgrades unter den Pachomianern keine höhere Sittlichkeit erwartet werden könne, so ist die diesem Vorwurf zugrunde liegende Voraussetzung etwas sonderbar. Wir besitzen allerdings keine Statistik. Das Gros der Mönche mag sich aus dem einfachen Fellachenvolk rekrutiert haben. Hat doch Pachomius auch Sklaven unter gewissen Bedingungen die Aufnahme in seine Klöster gewährt. Indes wir lesen auch, dass Theodor, der Lieblingsschüler des Ordensstifters, einer vornehmen Familie aus Esneh entstammte; auch sein Bruder trat später in den Klosterverband ein. Ein anderer Theodor, der Dolmetscher für die vielen griechischen Mönche in Phebôou, war früher Lector der Kirche von Alexandria. Petronius, der Nachfolger des Pachomius, gehörte einer begüterten Familie aus Thebîou an. Was aber die ohne Bildung Eintretenden anlangt, so steht es fest, dass man sie nicht als blosse Arbeiter behandelte; sondern jedermann war gehalten, lesen und schreiben zu lernen, um die Lektüre der hl. Schrift betreiben zu können, und für die weitere religiös-sittliche Ausbildung war durch die häufigen Katechesen hinlänglich gesorgt.

Aus alledem ergiebt sich, dass die Mönche bei einer derartigen Fürsorge und unter einer so gewissenhaften Leitung ein moralisches Leben zu führen wohl im stande waren, und es kann dem Pachomius

Digitized by Google

nicht hoch genug angerechnet werden, dass er in einem Klima, wo die Erschlaffung des Leibes notwendig auch die Erschlaffung des Geistes mit sich führt, und inmitten einer in heidnische Laster tief gesunkenen Bevölkerung tausende von Landsleuten an sich zu ziehen und durch seine weisen Institutionen auf eine hohe sittliche Stufe zu heben verstand, wie dies von den Zeitgenossen übereinstimmend anerkannt wurde. Es muss daher bedauert werden, dass Amélineau teils durch Überschätzung der arabischen Pachomiusvita, teils durch inkorrekte Übersetzung derselben, teils durch Nichtbeachtung des Sprachgebrauchs der koptischen Mönche sowie durch die Sucht zu Verallgemeinerungen einzelner Fehltritte ein solches Zerrbild des Pachomianischen Klosterverbandes geliefert hat, indem er, wie Gustav Krüger[1]) in einer Recension des Amélineau'schen Werkes bemerkt, in der Charakteristik jener koptischen Mönche »sehr ins Schwarze gemalt und manchen unschuldigen Zug und allerhand Harmlosigkeit gleich schlimm gedeutet hat«. Es ist jedenfalls ungerecht, bloss aus den hie und da vorgekommenen Fehltritten das sittliche Niveau der Pachomianischen Klöster zu bestimmen und dabei die Beurteilung, die etwaige sittliche Verirrungen bei den Mönchen und ihren Leitern gefunden haben, ganz ausser acht zu lassen[2]).

Zum Schluss muss noch erwähnt werden, dass Amélineau (Introduction p. XC) durch Aufbauschung eines harmlosen Berichtes

1) Theolog. Literaturzeitung 1890, Sp. 624.

2) Wie *Amélineau* die Beweise für die Unsittlichkeit der egyptischen Mönche des 4. Jahrhunderts an den Haaren herbeizieht, beweist besonders sein Hinweis auf die von ihm herausgegebenen Contes et Romans de l' Egypte chrétienne (Paris, Leroux, 1888), die den Geschmack jener Mönche an schlüpfrigen Erzählungen zur Genüge dartun sollen (s. Amélineau, Annales du musée Guimet, Tome XVII, S. CIII, Contes etc. S. LXXI). Einige dieser Contes et Romans sind aus arabischen, andere aus koptischen Quellen geschöpft. Indes, wenn es auch wahrscheinlich ist, dass auch die arabischen Stücke nur Übersetzungen koptischer Vorlagen sind (Contes etc. S. XIII), so ist doch damit noch lange nicht bewiesen, dass die ganze Romansammlung ihren Ursprung den koptischen Mönchskreisen des 4. Jahrh. verdankt. Noch zu Anfang des 15. Jahrh. wurde das Koptische in Oberegypten gesprochen (s. Ladeuze S. 69). Auch die Verehrung der beiden Erzengel Michael und Gabriel, die in den Contes et Romans eine grosse Rolle spielt, weist auf ein späteres Zeitalter hin; wenigstens findet sich in den koptischen Mönchsquellen des 4. Jahrh. keine Spur davon. Nach den Ausführungen Amélineaus zu urteilen, musste man übrigens annehmen, dass diese Romansammlung voll schlüpfriger Episoden sei. Bei einer Durchsicht derselben findet man darin höchstens einige Episoden (s. Contes et Romans I S. 149, 153 f., 176; II S. 202 f.), die uns wegen der unverhüllten Aussprache sexueller Dinge abstossend erscheinen, aber Kenner der orientalischen Literatur nicht überraschen. Übrigens verlegt Amélineau (Contes etc. S. XLII) selbst die Abfassung dieser koptisch-arabischen Romanliteratur in eine spätere Zeit, so dass dieselbe als Beweis für den unmoralischen Charakter des egyptischen Mönchtums im 4. Jahrh. gar nicht in Betracht kommen kann.

Digitized by Google

die Pachomianer sogar des Apiskultus bezichtigt hat. Auf Grund der Vita M 217 f. behauptet er, dass so vollkommene Christen und so tugendhafte Mönche, wie die Pachomianer, sogar bereit waren, den Stier Apis anzubeten, und dass Theodor einen prächtigen Stier aus Furcht, seine Cönobiten könnten denselben anbeten, töten liess. Der Bericht lautet: »Eines Tages sah Theodor beim Vorbeigehen am Vieh (des Klosters) einen Stier von schöner Gestalt, der ein Gegenstand der Eitelkeit war für einige, welche fleischlich waren, bevor die Furcht des Herrn in ihnen geherrscht hatte, und welche keine Einsicht hatten. Er erinnerte sich, wie der Apostel diejenigen, welche dem Herrn dienten, ermahnte, das Böse wegzuschaffen und freimütig die Widersprechenden zu unterweisen, auf dass der Herr sie bekehre zur Erkenntnis der Wahrheit und dass sie acht geben auf die Schlingen des Teufels und seiner Dämonen. Unser Vater Theodor war langmütig gegen jene; er wies sie nicht zurück nach seiner Macht, um das wegzuschaffen, was ihnen Ärgernis bereitete. Aber er betete: Mein Herr Jesus, Du wirkst in allem das Heil unserer Seelen; schlage jetzt dieses Tier, auf dass es sterbe, und auf dass man nicht finde, dass diese Unglücklichen Götzendiener sind, nachdem sie sich von der Welt und ihren bösen Gelüsten zurückgezogen haben. Und am folgenden Tage fiel der Stier plötzlich und starb«. Theodor hat also den Stier nicht selbst töten lassen. Das ganze Delikt jener Mönche bestand also darin, dass sie nach Art der Weltleute an jenem schönen Tiere ein eitles Wohlgefallen hatten, was sich für Mönche, die von der Welt losgeschält sein sollen, nach der Ansicht des Abtes nicht geziemte. Uns mag es befremden, dass Pachomius bei einem solchen Delikt die Mönche gleich mit Götzendienern in Parallele gestellt hat. Allein das war der Kopten Art. Man denke nur an den Bericht der Vita M 246 f., wo erzählt wird, wie einige Mönche beim Herablassen eines Kahnes in den Nilfluss um die Wette schrieen und keiner dem anderen das Vergnügen, das erste Seil loszumachen, gönnen wollte. Da aber die Mönche der Mahnung Theodors zur Mässigung, zumal in Gegenwart von Weltleuten, kein rechtes Gehör schenkten, apostrophierte sie der Abt hernach mit den Worten: »Wo ist jetzt die Furcht des Herrn? Sie hat aufgehört bei denen von euch zu sein, die mir nicht gehorcht haben, als ich (euch) zurief .... Wodurch unterscheiden wir uns denn von denen, die sich am Noreb vor dem goldenen Kalbe belustigten, die da assen und tranken und dasselbe anbeteten«. Mit Recht bemerkt Ladeuze (S. 105): »Theodor ist schnell dabei, Mönche, die ein wenig zu laut geschrieen haben, Götzendiener zu nennen«.

Digitized by Google

*§ 4. Die Ascetik und die Sittlichkeit der Mönche in Unteregypten.*

Hat auch Amélineau die Gesamtheit der egyptischen Mönche im 4. Jahrhundert eines unmoralischen Lebenswandels bezichtigt, so hat er sich doch im Verlaufe seiner Abhandlung fast ausschliesslich auf die Diskreditierung der Mönche in der Thebais, insbesondere der Pachomianer, beschränkt. Wie er dabei zu Werke gegangen ist, zeigte die bisherige Erörterung. Amélineau (Introduction p. CIII) hat indes auch eine Untersuchung der Sitten der Mönche in Unteregypten, speziell der nitrischen und sketischen Mönche, in Aussicht gestellt. Diese Arbeit ist bisher nicht erschienen. Nichtsdestoweniger wird wohl zur Vervollständigung des Gesamtbildes eine Prüfung jener Mönchskreise in Bezug auf ihre Moralität nicht zu umgehen sein. Hierbei werden nicht bloss die etwaigen sittlichen Exzesse zur Sprache kommen, sondern, da Amélineau dem egyptischen Mönchtum im 4. Jahrhundert die innerliche Erfassung des Christentums in so genereller Weise abgesprochen hat, so sollen auch die sittlichen Grundsätze, welche bei den Mönchen Unteregyptens, insbesondere den nitrischen und sketischen Mönchen, massgebend waren, zur Darstellung gelangen.

In erster Linie kommt hier die vom hl. Athanasius verfasste vita Antonii in Betracht. In derselben wird das Mönchsideal einerseits durch die Vorführung des vorbildlichen Lebens des hl. Antonius[1]) und andererseits durch die Unterweisungen dieses Mönchsvaters an seine Schüler gezeichnet. Worin besteht nun das Mönchsideal? Antonius glaubte nicht schon durch den Verzicht auf Hab und Gut ein vollkommener Mönch zu sein, sondern führte nach der äusseren Losschälung von der Welt ein strenges Leben, gab immer

1) Die Worte *Amélineaus* (Introduction p. CV): »A quoi rêvait saint Antoine dans sa caverne près de la mer Rouge? aux femmes« beweisen, wie derselbe mit den benutzten Quellen umgeht. Man müsste hiernach annehmen, dass Antonius noch als bejahrter Mann, als er in der Wüste auf dem sog. Antoniusberge wohnte, von solchen Dingen träumte. Davon ist aber in der Vita Antonii keine Rede; vielmehr heisst es dort (c. 5), dass Antonius als junger Mann, nicht weit von seinem Heimatsort wohnend, also am Anfang seiner ascetischen Laufbahn, allerlei Versuchungen zu bestehen hatte. Zunächst suchte der neidische Teufel ihn von der Ascese abzubringen durch Erinnerung an seine Besitzungen und an die Sorge für seine Schwester, an die Liebe zum Gelde und an die anderen Ergötzlichkeiten eines freieren Lebens. Als dies nicht gelang, »setzte er sein Vertrauen auf jene Waffen, die er im Nabel des Bauches hat (Job. 40, 11), und pochte auf diese; denn das sind immer seine ersten Nachstellungen gegen die jungen Leute. Er gab dem Antonius schmutzige Gedanken ein; dieser aber machte sie durch das Gebet zu nichte. Der elende Teufel verstand sich sogar dazu, bei Nacht die Gestalt eines Weibsbildes anzunehmen und ein solches in allem nachzuahmen, nur um Antonius zu bethören. Dieser aber stellte sich in Gedanken Christum vor Augen . . . und löschte so die Kohle der Arglist desselben aus.«

Digitized by Google

mehr auf sich acht und suchte alle Tugenden, besonders aber den Glauben an Christus und die Nächstenliebe, in seinem Leben auszuprägen (c. 3—4). In gleichem Sinne unterwies er die Mönche: »Lasset uns, wenn wir auf die Welt hinblicken, ja nicht etwa glauben, wir hätten grossen Dingen entsagt. Wenn jemand auch auf ein Haus oder viel Geld verzichtet hätte, so dürfte er sich doch nicht rühmen, sein Heil nicht schon gesichert wähnen und deshalb sorglos werden. Wir können ohnedies nicht diese Güter ins ewige Leben nehmen. Was wir aber mitnehmen können, ist Klugheit, Gerechtigkeit, Mässigkeit, Starkmut, Liebe, Wohlwollen gegen die Armen, den Glauben an Christus, Sanftmut, Gastfreundlichkeit. Besitzen wir diese hienieden, so werden wir durch sie dort gastfreundliche Aufnahme bereitet finden, im Lande der Sanftmütigen« (c. 17). Der Verzicht auf die irdischen Güter ist also nur der erste Schritt auf dem Wege zur Vollkommenheit; der Mönch entsagt diesen Dingen um der Tugend willen (δι' ἀρετὴν καταλιμπάνομεν). An einer anderen Stelle sagt er: »Fürchtet euch nicht, wenn ihr das Wort Tugend höret; denn sie ist nicht weit von uns und nicht ausser uns; in uns ist sie und leicht zu erwerben, wenn wir wollen. Die Griechen durchschiffen Meere, um Wissenschaften zu erwerben. Wir aber haben nicht nötig, wegen des Reiches Gottes und wegen der Tugend aus der Heimat zu ziehen. Der Herr sagte: das Reich Gottes ist inwendig in euch. Die Tugend bedarf also unser, und aus uns besteht sie« (c. 20).

Das Wesen der Ascese besteht nicht etwa in dem Besitz der Gabe der Prophetie. Zwar ist Antonius der Meinung, dass einer reinen Seele Gott Dinge eröffne, die ein gewöhnliches Auge nicht schaue. Aber Tugend kann dies doch nicht erzeugen, noch ist es ein Merkmal eines guten Charakters. Es hat nämlich niemand von uns darüber Rechenschaft zu geben, warum er das nicht gewusst hat, und niemand wird deswegen selig, weil er das nicht gelernt hat und nicht weiss, sondern darüber ergeht das Gericht, ob einer den Glauben bewahrt und die Gebote reinen Sinnes erfüllt hat. Darum soll man nicht deshalb der Ascese sich hingeben, um das Charisma der Prophetie zu erlangen, sondern um durch einen edlen Wandel Gott zu gefallen. Auch beten soll man, nicht dass man die Zukunft vorauserfahre, noch soll man dies als Lohn der Ascese anstreben, sondern damit der Herr uns zum Siege über den Teufel verhelfe (c. 33—34). An einer anderen Stelle erklärt Antonius (c. 38): »Man soll sich nicht dessen rühmen, dass man Dämonen austreiben könne, noch sich wegen der Kraft der Heilungen über-



Digitized by Google

heben. Man soll den, der Dämonen austreibt, ebenso wenig bewundern als den, der das nicht thut, verachten. Wohl aber lerne man von jedem seine besondere Tugend kennen und wetteifern, sie nachzuahmen oder es noch besser zu machen. Denn Zeichen zu thun ist nicht unsere Sache; das ist des Erlösers Werk. Deswegen sagte er zu seinen Jüngern: »Freuet euch nicht, dass die Dämonen euch unterworfen sind, sondern dass eure Namen im Himmel aufgezeichnet sind.« Denn dass die Namen im Himmel aufgezeichnet sind, ist ein Zeugnis unserer Tugend und unseres Wandels. Daher wird jenen, die sich nicht der Tugend, sondern der Wunderzeichen rühmen und sagen: »Herr, haben wir nicht in Deinem Namen Teufel ausgetrieben und viele Wunder gethan?« geantwortet werden: »Ich kenne euch nicht.« Lasset uns also beten um die Gnadengabe der Geisterunterscheidung, damit wir nicht jeglichem Geiste glauben, wie geschrieben steht (I Joh. 4, 1). Also weder in dem Charisma der Dämonenaustreibung und der Krankenheilungen, noch in dem der Prophetie, sondern im heiligen Wandel und der Übung jeglicher Tugend ist die Mönchsgrösse zu suchen.

Doch welchen Wert haben die ascetischen Übungen, welche Antonius durch Wort und Beispiel empfohlen hat? Das Fasten, die Nachtwachen und alle übrigen Abtötungen sind nicht das Ziel, sondern Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit. Antonius empfahl diese Übungen, weil er der Überzeugung war, dass dann die Kraft der Seele am schönsten hervortrete, wenn die Lüste des Körpers zurücktreten. Das sei aber, erklärte er, nicht das Werk eines Tages; täglich solle sich der Mönch befleissigen, sich als solchen zu erweisen, wie man vor Gott erscheinen müsse, reinen Herzens zu sein und bereit, Gottes Willen zu gehorchen und keinem anderen (c. 7.)

Unter Hinweis auf das Wort Pauli (Ephes. 6, 12): »Wir haben nicht den Kampf wider Fleisch und Blut zu führen, sondern wider die Mächte und Gewalten, wider die Weltbeherrscher dieser Finsternis, wider die Geister der Bosheit unter dem Himmel« bezeichnet Antonius den Kampf gegen die Sinnlichkeit zugleich als einen Kampf gegen die bösen Geister (c. 21). Ja, die gesamte Ascese erscheint in den Augen dieses Mönchsvaters als ein Kampf gegen die Mächte der Finsternis. Indes werden nicht alle Versuchungen und bösen Gedanken auf die Dämonen als unmittelbare Urheber zurückgeführt. Sagt doch Antonius von diesen Feinden des Heiles: Sie kommen und nehmen die Gestalt an, in der sich unser geistiges Leben befindet. Sie sind der Widerschein unserer Gedanken. Nur die zaghaften Seelen werden ihre Beute. Finden sie aber, dass wir fröhlich

Digitized by Google

im Herrn sind und die Gedanken bei den ewigen Gütern haben und uns mit dem beschäftigen, was des Herrn ist, so vermögen sie nichts (c. 42). An einer anderen Stelle (c. 41) wird der Satan redend eingeführt mit den Worten: »Nicht ich bin es, der die Mönche belästigt, sondern sie beunruhigen sich selber; ich bin ja kraftlos geworden. Überall sind Christen; zuguterletzt hat sich sogar auch die Wüste mit Mönchen bevölkert. Sie sollen auf sich selber acht geben und nicht unverdienter Weise mich verfluchen.« Da bewunderte Antonius die Gnade des Herrn und sagte zum Satan: »Du bist zwar immer ein Lügner und redest niemals die Wahrheit; doch das hast du jetzt gegen deinen Willen wahr gesprochen.« Wenn endlich Antonius wiederholt (c. 19, 21, 55) den auf Reinheit des Herzens bedachten Mönch zur Wachsamkeit mahnt, so ist das auch ein Beweis, dass er nicht für alle Versuchungen den bösen Feind verantwortlich gemacht wissen wollte.

Nichtsdestoweniger bringt er die Lehre von den Dämonen in innigste Beziehung zu dem christlichen Leben des Asceten. Indem er auf die Mahnung des Apostels, nicht jedem Geiste zu glauben (I Joh. 4, 1) hinweist, warnt er davor, jedes Urteil des Verstandes und jede Regung des Willens für gut anzusehen (c. 39). Es gibt eben gute und böse Gedanken, heilsame und gefährliche Regungen der Einbildungskraft und des Begehrungsvermögens, kurz, gute und böse Geister, und in plastischer Schilderung gibt Antonius gewisse Verhaltungsmassregeln für diesen Geisteskampf an. Behufs Einsicht in das innere Geistesleben des Mönchtums mag hier einiges aus dieser Dämonenlehre folgen. »Wenn (darum) auch die Dämonen mit Prophezeiung kommen, so achtet ihrer nicht; denn sie lügen. Wenn sie euch wegen eurer Ascese loben und selig preisen, so horchet nicht auf sie. Machet das Zeichen des Kreuzes. Verschliesset euch ihnen und betet. Das sind keine guten Geister. Wenn die guten Geister sich euch nahen, so kündigt sich ihre Gegenwart in euch durch Sanftmut und Ruhe an; Freude, Wonne und Mut wird der Seele mitgeteilt, denn der Herr ist mit ihnen, der unsere Freude und die Macht Gottes des Vaters ist. Unsere Seele wird heiter und mit dem Lichte der Engel überstrahlt, eine Sehnsucht nach den göttlichen und künftigen Dingen findet sich ein, ganz und gar möchte man mit ihnen vereinigt werden und von hinnen gehen. — Lernet also die Geister unterscheiden. Die Gegenwart böser Geister kündigt sich durch Furcht der Seele, Verwirrung und Unordnung der Gedanken, Niedergeschlagenheit, Hass der Asceten, Sorglosigkeit, trauriges Wesen, ungeordnetes Sehnen nach den



Digitized by Google

Seinigen und durch Furcht vor dem Tode an, ausserdem durch böse Begierden, Geringachtung der Tugend und Wanken des sittlichen Charakters. Werdet ihr durch eine von diesen Erscheinungen in Furcht gesetzt, und entfernt sich diese und tritt an ihre Stelle unaussprechliche Freude, Heiterkeit, Mut, Erneuerung des Geistes, Sicherheit und Bestimmtheit der Gedanken, Tapferkeit und Liebe gegen Gott, so vertrauet und betet, denn die Freude und die Festigkeit des Geistes zeigen die Gegenwart eines heiligen Engels an.«

Von dieser Gabe der Geisterunterscheidung erklärt Antonius, dass dieselbe — im Gegensatz zu dem Charisma der Prophetie, der Krankenheilungen und Dämonenaustreibung — zur Reinigung und Heiligung des Herzens, dem eigentlichen Ziele der Ascese, für den Mönch unentbehrlich sei (c. 34, 38), und gibt im Anschluss an die Dämonenlehre für die Geisteskämpfe ausser den schon oben erwähnten physischen Kraftanstrengungen noch einige Kampfmittel geistiger Art an. Erstens bedarf es vielen Gebetes und Asceseübens, damit man durch den Geist die Gnadengabe der Geisterunterscheidung erlange, um zu wissen, welche von ihnen weniger böse, welche hingegen schlimmer seien, ferner, wohin das listige Sinnen und Trachten eines jeden von ihnen besonders gehe, und wie ein jeder von ihnen darniedergeworfen und ausgetrieben werden könnte« (c. 22). Weiter heisst es: »Eine grosse Waffe wider die bösen Geister ist ein rechtschaffenes Leben und der Glaube an Gott. Denn gewiss fürchten sie an den Frommen das Fasten, das Wachen, das Gebet, die Sanftmut, das Stillschweigen, die Verachtung des Geldes, die Demut, die Liebe zu den Armen, das milde Wesen und vorzüglich die verehrungsvolle Liebe zu Christus« (c. 30). Sodann empfiehlt Antonius die Lesung der hl. Schrift; »die Mönche sollten sich die Aussprüche derselben recht geläufig machen und in ihre Brust niederlegen und des Lebens der Heiligen sich erinnern, damit die Seele sich darnach bilde« (c. 55). Und wenn auch die hl. Schrift schon allein zur Belehrung genüge, so hält es Antonius doch noch für gut, dass sich die Mönche auch gegenseitig im Glauben ermuntern und mittels Unterredungen zum geistlichen Kampf gleichsam salben (c. 16). Ganz besonders legte er den Mönchen unter Hinweis auf die Mahnung des Apostels: »Richtet und prüfet euch selbst« (2. Cor. 13, 5) die tägliche Gewissenserforschung ans Herz, damit weder die Sonne wegen eines untertags begangenen Fehlers, noch der Mond wegen einer Sünde bei Nacht, sei es auch nur in Gedanken, den Mönch anklage. »Täglich fordere jeder von sich selber Rechenschaft über alle seine Handlungen bei Tag und bei Nacht. Habe er gesündigt,

Digitized by Google

so sündige er nicht mehr; habe er nicht gesündigt, so rühme er sich nicht, sondern beharre im Guten, werde nicht sorglos und verurteile auch nicht den Nächsten. Allein, um gegen das Sündigen gesicherter zu sein, möge ein jeder seine Handlungen und Bewegungen der Seele aufzeichnen und niederschreiben. Ganz gewiss werden wir vor Scham, erkannt zu werden, aufhören zu sündigen oder nach etwas Bösem zu sinnen. Denn wer will auf einer Sünde betroffen werden? Oder lügt einer nicht lieber, wenn er gesündigt hat, um nur verborgen zu bleiben? Wie nun niemand vor anderen Menschen etwas Unzüchtiges thuen möchte, so werden wir aus Scham, erkannt zu werden, auch vor schmutzigen Gedanken uns bewahren, wenn wir sie notieren, als hätten wir sie dann anderen mitzuteilen. Diese Aufzeichnung diene uns anstatt der Augen der Mitbrüder. Das Schreiben wird uns ebenso errötен machen wie das Gesehenwerden, und so werden wir gar nichts Schlechtes denken. Wenn wir auf solche Weise uns selber bilden, werden wir den Leib unter die Botmässigkeit des Geistes bringen, dem Herrn gefallen und die Tücke des Feindes überwinden« (c. 55).

Die Antoniusbiographie war. nach ihrer Vorrede zu urteilen, zunächst für ausländische Mönche bestimmt. Doch blieb sie in der eigenen Heimat nicht unbekannt. Selbst die Mönche in Oberegypten kannten dieselbe. Die Pachomianer, welche bald nach dem Jahre 373 die Pachomiusvita verfassten, erklären, dass sie durch die Antoniusbiographie zur Abfassung der Vita ihres Klosterstifters veranlasst worden seien. Die in die Pachomiusvita hineingeflochtenen Belehrungen über das Wesen und das Ziel der Ascese decken sich mit dem Inhalt der Antoniusbiographie, wenn auch, wie ein Vergleich der beiden Werke ergibt, von einer sklavischen Benutzung nicht die Rede sein kann.

Indes handelt es sich an dieser Stelle darum, ob in den Mönchskreisen, auf welche die Persönlichkeit des hl. Antonius einen unmittelbaren Einfluss ausgeübt hat, das Mönchsideal in dem Sinne der Vita Antonii aufgefasst wurde. Die ältere Generation der nitrischen Mönche, sowie Makarius der Egypter[1]), durch dessen Ein-

1) Über diesen Makarius bemerkt *Amélineau* (Introduction p. CV): »Macaire avait failli perdre la vie sous l'accusation calomnieuse d'avoir rendu mère une jeune fille, alors qu'il avait lutté contre lui-même et contre les suggestions de la chair avec toute l'ardeur dont il était capable.« Hiermit spielt er auf einen Bericht der Apophthegmenliteratur an, der schon früher (S. 97) behandelt worden ist. Die Anschuldigung erwies sich aber als pure Verleumdung einer Frauensperson, die dem damals in der Nähe eines Dorfes als Ascet lebenden Makarius unbekannt war. Ebensowenig ist in jenem Bericht von irgendwelchen fleischlichen Versuchungen des Makarius die Rede. Der Text

Digitized by Google

fluss die sketische Wüste mit Eremiten bevölkert wurde, rühmten sich ja, Schüler des hl. Antonius gewesen zu sein oder mit ihm im innigen Verkehr gestanden zu haben. In der That finden wir in den von dem letztgenannten Makarius verfassten und als echt anerkannten Homilien die gleichen Lehren und Grundsätze der Ascese wie in der Antoniusbiographie.

Über das Ziel und die Aufgabe des ascetischen Lebens äussert sich Makarius folgendermassen: »Es meinen einige, weil sie vom Weibe und von allem Sichtbaren sich enthalten, darum seien sie schon heilig; dem ist aber nicht so. Denn das Böse ist im Geiste, es lebt im Herzen, und da erhebt es sich. Nur der ist wahrhaft heilig, der gereinigt und geheiligt am inneren Menschen ist« (Hom. 17, 13). »Wie kann jemand sagen: Ich faste, ich wohne in der Einsamkeit, ich habe das Meinige verteilt, also bin ich heilig? Die Enthaltung vom Bösen ist noch nicht die Vollkommenheit, sondern wenn du hineingegangen bist in deinen verwüsteten Geist und ertötet hast die Schlange, die im Innersten deines Geistes und tief unter deinen Gedanken, in den sog. Gemächern und Kammern der Seele mordet und nistet, wenn du diese getötet und alles Unreine aus dir hinausgeschafft hast, dann erst bist du vollkommen« (Hom. 17, 15). »Wenn du nur äusserlich deinen Leib vor Schändung und Hurerei bewahrst, aber innerlich in deinen Gedanken Ehebruch und Unzucht treibst, so bist du vor Gott ein Ehebrecher« (Hom. 26, 13). »Wenn aber einer entgegnet: Ich bin kein Hurer, kein Ehebrecher, kein Geizhals, und das genügt mir, so mag er wohl gegen diese drei Laster gekämpft haben, aber gegen die anderen zwanzig Neigungen, welche die Sünde in der Seele festhält, hat er nicht gekämpft, sondern er liess sich überwinden« (Hom. 3, 5).

Die Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit, der Heiligung und Vereinigung mit Gott sind teils negative, teils positive. Die negativen beziehen sich auf die Entfernung der Hindernisse auf dem Wege zur Vollkommenheit. »Wer Gott in Wahrheit gefallen will, der hat zwei Kämpfe durchzufechten.« Er hat sich zunächst loszumachen von dem irdischen Besitz, von den irdischen Verwicklungen und von den sündigen Leidenschaften. Alsdann beginnt ein innerer Krieg und Streit gegen die Gedanken der Geister der Bosheit, wozu die Gnade und die Kraft Gottes notwendig ist (Hom. 21). Hierzu ist die Gabe der Geisterunterscheidung nötig. »Die das christliche Leben

---

gibt also dem Amélineau keine Berechtigung, einen Zusammenhang zwischen jener Anschuldigung und den angeblichen Seelenkämpfen des Asceten zu statuieren.

Digitized by Google

mit grosser Genauigkeit ordnen wollen, müssen vor allem für den erkennenden und unterscheidenden Teil der Seele mit aller Kraft besorgt sein, damit sie die Unterscheidung des Guten und Bösen genau erlangen und, was widernatürlich in die reine Natur eingeschwärzt wurde, vollständig ausscheiden und auf dem rechten Wege und ohne Anstoss wandeln. Der Gabe der Unterscheidung wie eines Auges uns bedienend, können wir uns von allem aufstossenden Bösen frei und unversehrt bewahren und so, der göttlichen Gnade gewürdigt, Lieblinge des Herrn werden« (Hom. 4, 1). Die Kennzeichen der guten und bösen Geister ergeben sich aus den verschiedenen psychologischen Wirkungen im Herzen des Menschen. »Frage: da die Sünde sich in einen Engel des Lichtes verwandelt und der Gnade sehr ähnlich ist, wie kann der Mensch die Tücke des Teufels erkennen, und wie soll er die Wirkungsweisen der Gnade aufnehmen und unterscheiden? Antwort: die Wirkungen der Gnade haben Freude, haben Frieden, haben Liebe, haben Wahrheit. Diese Wahrheit nötigt den Menschen, Wahrheit zu suchen. Die Erscheinungen des Bösen aber sind voll Verwirrung und haben weder Liebe zu Gott noch Freude an ihm« (Hom. 7, 3).

Aber damit der Mensch von der Sünde befreit und mit dem heiligen Geiste erfüllt werde, muss er auch positive Mittel anwenden. »Er muss im Gebete unausgesetzt verharren und sich Gewalt anthun zu jedem guten Werke und zu allen Geboten des Herrn. Er muss sich demütigen und weder Ehre noch Ruhm vor den Menschen suchen. Er muss sich aus allen Kräften gewöhnen, barmherzig, freundlich und gütig zu sein nach dem Vorbilde Jesu Christi« (Hom. 19).

Der Anwendung aller dieser Tugendmittel ist aber der Mönch auch dann nicht enthoben, wenn er bis zur höchsten Stufe der Vollkommenheit, bis zur innigsten Vereinigung mit Gott, gelangt ist. Zwar preist Makarius wiederholt (vgl. z. B. Hom. 4, 9, 10, 15, 18) in schwungvoller Weise die mystische Vereinigung der Seele mit Gott als Vorgeschmack der ewigen Seligkeit. »Wenn die Seele zur Vollkommenheit des Geistes gelangt, von allen Leidenschaften vollkommen gereinigt und mit dem Tröster, dem hl. Geiste, in unaussprechlicher Gemeinschaft vereinigt ist, dann wird sie auch gewürdigt, Geist zu werden, innigst vereinigt mit dem Geiste, dann wird sie ganz Licht, ganz Auge, ganz Geist, ganz Freude und Wonne und Jubel, ganz Liebe und Erbarmung, ganz Güte und Freundlichkeit« (Hom. 18, 10). »Wie ein Mensch, der von Fieberhitze brennt und sehr leidet, jede Speise und den süssesten Trank, den du ihm

Digitized by Google

bringst, verabscheut und von sich stosst, weil er in Fieberhitze brennt und von derselben sehr gepeinigt wird, ebenso halten auch diejenigen, die entflammt sind von freudiger Liebe Gottes und von dem göttlichen und himmlischen Feuer, das der Herr auf die Erde zu bringen gekommen ist, und von dem er wollte, dass es bald brenne, die entflammt sind von der himmlischen Sehnsucht nach Christus, alle Ehre und Auszeichnung dieser Welt für unnütz und verwerflich, weil das Feuer der Liebe Christi sie ergriffen hat, in ihnen brennt und sie entflammt mit Liebesverlangen nach Gott, mit den himmlischen Gütern der Liebe« (Hom. 9, 9).

»Solche Seelen werden auch der Befreiung von den Leidenschaften gewürdigt und erlangen vollkommene Erleuchtung und Innewohnung der unaussprechlichen und geheimnisvollen Gemeinschaft des hl. Geistes in Fülle der Gnade« (Hom. 10, 2). Aber diese Leidenschaftslosigkeit und Ruhe ist nur eine zeitweilige, relative. »Bisweilen ruht die Seele in grosser Ruhe, in Stille und Frieden, in rein geistiger Wonne und in unaussprechlicher Ruhe und Glückseligkeit lebend. Dann wird sie wieder in unaussprechlicher Einsicht und Weisheit und in unerforschlicher geistiger Erkenntnis von der Gnade unterwiesen, was keine Zunge auszusprechen vermag. Dann ist sie wieder wie ein anderer gewöhnlicher Mensch« (Hom. 18, 9). »Ich habe noch keinen vollkommenen Christenmenschen oder Freien gesehen, sondern, wenn auch einer in der Gnade Ruhe findet und eindringt in die Geheimnisse und Offenbarungen und in die reichliche Süssigkeit der Gnade, so ist die Sünde doch auch noch in seinem Innern. Solche halten sich wegen der ihnen reichlich zuteil gewordenen Gnade und wegen des Lichtes, das in ihnen ist, für frei und vollkommen, weil sie aus Unerfahrenheit sich täuschen, wenn sie eben die Wirkung der Gnade haben« (Hom. 8, 5). Darum mahnt Makarius auch die in der Contemplation und Mystik Fortgeschrittenen zur immerwährenden Wachsamkeit, Ascese und vor allem zur Demut. »Wenn der Mensch auch schon verbunden ist mit dem hl. Geiste und erfüllt wurde mit dem Himmlischen, so kann er sich doch noch zum Bösen wenden« (Hom. 15, 36); »denn die Feinde ruhen nie und hören nie auf, den Menschen zu bekriegen; um so viel weniger darfst du also in deinem Streben zu Gott nachlassen. Grosser Nachteil entspringt dir aus der Nachlässigkeit, wenn du auch glaubst, in dem Geheimnisse Gottes festgegründet zu sein« (Hom. 15, 16). »Wer reich ist an Gottes Gnade, muss recht demütig und zerknirschten Herzens sein und sich immer für einen Bettler halten, der nichts hat; es ist ja Eigentum eines anderen,

Digitized by Google

und ein anderer hat es ihm gegeben und nimmt es wieder, wann er will. Wie auserwählt er auch vor Gott sein mag, so soll er sich dennoch für unwürdig halten; denn solche Seelen gefallen Gott und werden zum Leben gebracht in Christo« (Hom. 41, 3).

So hat Makarius originell und geistreich, aber in völliger Übereinstimmung mit dem Mönchsideal der vita Antonii die Prinzipien der Ascetik dargestellt.

Eine Bestätigung der egyptischen Mönchsethik des vierten Jahrhunderts, zum Teil aber auch eine Bereicherung derselben, bieten die ascetischen Schriften des Evagrius Pontikus[1]), der in den zur sketischen Wüste gehörigen Kellien um das Jahr 400 sein Leben beschloss und durch seine Schriftstellerei in der Folgezeit weit über die egyptischen Mönchskreise berühmt geworden ist. Nach der Meinung dieses Kellioten besteht das Christentum oder die Gesamtheit der Lehre Jesu Christi aus einem praktischen, theoretischen und theologischen Teile[2]). Der praktische Teil besteht in der Reinigung des mit Leidenschaften behafteten Teiles der Seele. Das Ziel der Praxis ist aber die Gottesliebe, die in der Haltung der Gebote und der Übung der Tugend zum Ausdruck kommt. Die φυσικὴ θεωρία lehrt den Asceten das rechte Verhältnis der geschaffenen Dinge und des Menschen zu Gott. Unter der Theologie versteht Evagrius das dem Mönche durch Vermittlung eines besonderen Gnadenlichtes zu teil gewordene Erkennen und Schauen Gottes oder die Contemplation[3]). Was das Verhältnis dieser drei Gebiete des christlichen Lebens zu einander anlangt, so ist der theoretische Teil als eine Mittelstufe zwischen dem praktischen und dem theologischen Teile anzusehen; er lehrt eben den Weg, auf dem der Mönch zur Gottesliebe und zum beschaulichen Leben gelangen soll. Die Hauptsache ist aber dem Kellioten der praktische Teil; denn wenn auch die Theologie als der Kulminationspunkt des gesamten christlichen Lebens hingestellt wird, so wird sie doch nur auf dem Dornenwege der Ertötung der Leidenschaften zuteil. Zudem betont Evagrius, dass die Theologie oder die Contemplation nur ein vorübergehender Zustand der Seele ist und meist nur zur Zeit des Gebetes dem von den Schlacken der Leidenschaften gereinigten Asceten zuteil wird (Practica cap. 71).

Ist auch in diesen Auseinandersetzungen die Anwendung der Terminologie aus der stoischen Philosophie eine Eigentümlichkeit

1) *Zöckler*, Evagrius Pontikus (Bibl. u. historische Studien, IV. Heft, München 1893).
2) *Evagrius*, Practica cap. 1, 50, 53, 56, 71,
3) Practica cap. 71.

Digitized by Google

des Evagrius, so sind doch die Prinzipien der Ascetik dieselben wie bei seinem Lehrer Makarius dem Egypter. Indes, während der letztere nur von einer relativen und temporären Leidenschaftslosigkeit redet, behauptet Evagrius, dass der Mensch im Kampfe gegen die Leidenschaften hienieden zu einer vollständigen Apathie gelangen könne[1]). Dieserhalb wurde er auch von Hieronymus stark angefeindet. Hier interessieren uns jedoch nur die methodischen Belehrungen des Evagrius zur Bewältigung der Leidenschaften. Wie nämlich der Kelliote schon zu Lebzeiten unter den Mitmenschen wegen der Gabe der Geisterunterscheidung geschätzt wurde[2]), so erlangte auch seine Schrift über die acht Logismen oder Lastergedanken[3]), Antirrhetikos genannt, eine besondere Berühmtheit. Hierin schildert er die inneren Kämpfe und Leiden, die der Mönch in dem Streben nach der Vereinigung mit Gott zu bestehen hat, und führt die Gesamtheit der sündhaften Leidenschaften auf eine Achtzahl zurück. Ob er die Achtlasterlehre selbst erfunden hat, ist wohl sehr fraglich. Gennadius (de viris ill. c. 11) lässt es dahingestellt, ob Evagrius dieses Schema »selbst erfunden oder unter den ersten kennen gelernt habe«. Cassian, der in seinem Werke De coenobiorum institutis lib. V—XII die Lehre von den acht Hauptsünden ausführlich entwickelt[4]), nennt in der collatio V, 1 als seinen Gewährsmann hierfür einen greisen Mönch der sketischen Wüste, Namens Serapion[5]), der die Achtzahl der Hauptsünden als eine feststehende Lehre in seinen Mönchskreisen bezeichnet[6]). Immerhin ist Evagrius der erste, der dieses Lehrsystem schriftlich fixirt hat. Leider ist

1) Practica cap. 52, 57, 60, 63, 64.

2) *Sozomenus*. hist. eccl. VI, 30; *Ruffnus*, hist. monach. c. 27.

3) *Zöckler*, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden (Bibl. u. histor. Studien, München 1893, IV. Heft, S. 15 ff.).

4) Die Reihenfolge der acht Lastergedanken lautet bei *Evagrius:* γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία. κενοδοξία, ὑπερηφανία, bei *Cassian* (Collatio V und De institutis coenobiorum lib. V—XII) mit Umstellung der beiden mittleren Glieder: gastrimargia, luxuria, avaritia, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia. Die letztere Reihenfolge findet sich auch bei dem Sinaiten *Nilus* in dem Werke »περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας« (Migne, s. gr., tom. 79, col. 1140 ff.). Bei *Gregor dem Grossen* (Moralia 31, 31) dagegen, der die superbia als Königin und gemeinsame Wurzel aller übrigen Laster nicht mitzählt, die tristitia und acedia zu einem Laster vereinigt und dafür die invidia einfügt, erscheinen die Haupt- oder Wurzelsünden als eine Siebenzahl in folgender Reihenfolge: inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria.

5) Dieser Serapion gehört nach *Cassian* (collatio V, 1, vgl. IV, 1 u. III, 1) zu den Anachoreten der sketischen Wüste, ist also nicht, wie es *Zöckler* (Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, a. a. O. S. 23 f.) annehmen möchte, identisch mit dem von *Ruffnus* (hist. monach. c. 18) erwähnten Presbyter Serapion, der in der Landschaft Arsinoë viele Mönche leitete.

6) Collatio V, 18: »Octo esse principalia vitia quae impugnant monachum cunctorum absoluta sententia est«.

Digitized by Google

der Antirrhetikos, der aus acht Teilen bestand und durch eine Menge passender Schriftworte zur Abwehr der acht Lastergedanken illustriert war, weder im Original noch in der lateinischen Übersetzung des Gennadius auf uns gekommen. Wir besitzen nur einen griechischen und lateinischen Auszug und eine syrische Übersetzung der Schriftcitate zu den Achtlastergedanken in fragmentarischer Form.

Die acht Laster erscheinen bei Evagrius personificiert, indem jedes Laster in Abhängigkeit von einem besonderen Dämon gestellt wird.

Zunächst warnt Evagrius vor dem Dämon der Esssucht, der dem Mönche Furcht vor dem Verfall der körperlichen Kräfte einflösst oder ihn an solche Mitbrüder erinnert, die sich durch übermässige Kasteiungen geschadet haben. Dass jedoch Evagrius dabei den Bogen nicht überspannte, ergibt sich aus seinem Ausspruche, der Mönch solle in der Regel nur einmal des Tages essen; doch im Falle der Krankheit oder Schwäche möge er zwei- bis dreimal täglich essen. Man solle sich nicht durch Fasten elend machen, sondern so leben, dass man die nötige Kraft und Gesundheit habe, sich weiter kasteien zu können[1]).

Der Dämon der Unkeuschheit zaubert dem Mönche lebhafte Phantasiebilder vor, um die böse Lust zu wecken. Der Dämon des Geizes weckt in dem Mönche das Verlangen nach Schätzen, um die Armen reichlicher beschenken zu können oder flösst Furcht vor Armut und Hilflosigkeit des Alters ein, um den Mönch zur Sammlung von Vorräten zu verführen. Der Dämon der Traurigkeit malt dem Asceten die Annehmlichkeiten des früheren Weltlebens vor oder weckt die Sehnsucht nach der Heimat und Verwandtschaft; manchmal stellt sich auch die Traurigkeit ein, wenn man der Leidenschaft des Zornes freien Lauf gelassen hat. Diese vier Lastergedanken zielen mehr auf die Erregung der Sinnlichkeit und sind nach Evagrius leichter zu besiegen, während die folgenden vier mehr geistigen Lastergedanken dem Mönche das Leben bis zum Tode verbittern[2]). Hiernach ist die Behauptung des Evagrius, dass der Mensch hienieden zu einer absoluten Apathie gelangen könne, einigermassen abgeschwächt. Der Dämon des Zornes, der als eine sehr heftige Leidenschaft bezeichnet wird, stört den Mönch besonders zur Zeit des Gebetes, malt die Person des Beleidigers lebhaft vor und ver-

1) *Evagrius*, Rerum monachalium rationes c. 10. Vgl. *Zöckler*, Evagrius Pontikus a. a. O. S. 61 f.

2) Practica cap. 23—25.

Digitized by Google

führt zum Hinbrüten in rachgierigen Gedanken. Der Dämon der Trägheit (ἀκηδία) wird auch unter Hinweis auf Psalm 90 (91), 6 der Mittagsdämon genannt, weil derselbe besonders um die Mittagszeit den Mönch plagt und das Verlangen nach Speise zur Unzeit weckt. Bald äussert sich dieser Geist dadurch, dass er Ekel gegen die Einsamkeit der Zelle verursacht oder die Arbeitsfreudigkeit raubt oder auch den vermeintlichen Nutzen einer Ortsveränderung vorgaukelt und schliesslich zum Aufgeben des Mönchslebens verleitet. Der Dämon der Eitelkeit (κενοδοξία) bewirkt, dass der Mönch sich zu viel auf seine Ascese und die charismatischen Gaben einbildet, und weckt die Sehnsucht nach der Priesterwürde. Die Folge dieses Lasters ist unbändiger Stolz, masslose Traurigkeit oder gar Wollust. Der Dämon der Hoffart (ὑπερηφανία) aber ist der unmittelbare Vorläufer des Abfalls von Gott und der Tugend. Wer sich von diesem Dämon einnehmen lässt, glaubt, dass er der Hilfe Gottes nicht bedürfe, sondern alles aus sich selbst wirke; er wird stolz und anmassend gegen seine Mitbrüder und wird zuletzt Beute aller möglichen Leidenschaften.

Das sind die acht Laster, die Evagrius als erster unter den christlich-ascetischen Schriftstellern fixiert und entwickelt hat. Damit ist allerdings die Frage nach dem eigentlichen Ursprung der Achtlasterlehre noch nicht beantwortet. Im Neuen Testament finden sich allerdings an verschiedenen Stellen[1]) Aufzählungen von sündhaften Gedanken und Lastern, aber die evagrianische Achtzahl findet sich darin nicht, noch lässt sie sich aus diesen Texten ableiten. Ebensowenig ist in der ältesten christlichen Literatur die Kenntnis des evagrianischen Schemas nachweisbar. Im Pastor Hermae (sim. 9, 15) werden allerdings vier Hauptlaster (δυνατώτεραι) »ἀπιστία, ἀκρασία, ἀπείθεια, ἀπάτη« und als ihre Begleiterinnen (ἀκόλουθοι) »λύπη, πονηρία, ἀσέλγεια, ὀξυχολία, ψεῦδος, ἀφροσύνη, καταλαλιά, μῖσος« genannt, aber dieselben konnten offenbar nicht dem Evagrius als Vorbild für seinen Lehrtropus gedient haben. Die septem maculae capitalium delictorum bei Tertullian (adv. Marc. IV, 9) »idolatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus« bieten, wie die biblischen Lasteraufzählungen mehr Anklänge an den Dekalog als an die Achtlasterlehre.

Clemens Alexandrinus unterscheidet unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Stoiker Aristo von Chios eine Vierzahl von Hauptleidenschaften, nämlich Schmerz, Furcht, Begierde, Lust, und er-

1) Matth. 15, 19: διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι. Vgl. auch Marc. 7, 2 f.; Ephes. 5, 3 f.

Digitized by Google

klärt, dass die Bekämpfung derselben viel Ascese erfordere[1]). Sind nun auch die vier πάθη des Alexandriners mit den acht Lastergedanken des Evagrius nicht identisch, so ist doch wenigstens interessant, dass dieser christliche Ethiker sich nicht scheute, jenes Schema der heidnischen Philosophie sich zu eigen zu machen. Noch interessanter ist die Siebenzahl der Leidenschaften (avaritia miserque cupido, laudis amor, invidus, iracundus, iners, vinosus, amator), die Horaz ep. I, 1, 33 – 40 erwähnt, und für deren Heilung er die philosophische Lektüre empfiehlt. Hier finden wir eine überraschende Ähnlichkeit mit dem evagrianischen Achtlasterschema und noch mehr mit den sieben Haupt- oder Wurzelsünden, wie sie seit Gregor dem Grossen im Abendlande gezählt werden, und es ist merkwürdig, dass keiner der Commentatoren des Horaz auf diese Beziehung zwischen Heidentum und Christentum aufmerksam gemacht hat, geschweige denn der Frage näher getreten ist. Von einem direkten Einfluss des lateinischen Dichters auf die egyptischen Mönchskreise kann natürlich nicht die Rede sein; wohl aber weist die horazische Weisheitsregel auf die Tradition der stoischen Ethik hin, aus der egyptische Mönche mit griechischer Bildung die Schematisierung der Hauptlaster, vielleicht mit Modifikationen und Auslegungen vom christlichen Standpunkte aus, hinübernahmen. Befremdend wäre diese Entlehnung nicht. Wie die christliche Spekulation im patristischen Zeitalter überhaupt sich nicht ohne allen Zusammenhang mit der griechischen Philosophie entwickelte, so wissen wir auch von Evagrius, dass er sich in seiner Mönchsethik die Terminologie der griechischen Weisheit aneignete. Man denke nur an seine Lehre von der Apathie, an seine Lehre von den drei Grundfunktionen der Seele (νοῦς, ἐπιθυμία, θυμός) und an die wissenschaftliche Form, in die er seine Ascetik gekleidet hat (s. oben S. 265 f.).

Um die Beziehung der Achtlasterlehre des Evagrius zur heidnisch-griechischen Ethik aufzudecken, sucht nun Zöckler[2]) die vier Hauptleidenschaften (πάθη) „λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή“ und die den vier Kardinaltugenden (φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη) entgegengesetzten vier Kardinallaster, nämlich Unwissenheit (ἀφροσύνη), Feigheit (δειλία), Zuchtlosigkeit (ἀκολασία) und Ungerechtigkeit (ἀδικία) aus der stoischen Ethik heranzuziehen. Indes lässt sich höchstens die Übereinstimmung der vier stoischen Hauptleidenschaften »Gier, Lust, Furcht, Schmerz« mit den vier evagrianischen Lastern

1) Strom. II, 20: Πρὸς ὅλον τὸ τετραχόρδον, ἡδονὴν, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, πολλῆς δεῖ τῆς ἀσκήσεως καὶ μάχης.
2) Bibl. u. hist. Studien III, 18.

Digitized by Google

»Essgier, Unkeuschheit, Habsucht (als Furcht vor den kommenden Nöten des Alters) und Traurigkeit herstellen[1]). Dagegen decken sich die vier übrigen evagrianischen Laster »Zorn, Trägheit, Ruhmsucht und Hochmut« nur teilweise mit den vier stoischen Kardinallastern »Unwissenheit oder Mangel an Einsicht (als Folgeerscheinung des Zornes nach Zöckler), Feigheit, Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit«, wie dies Zöckler selbst eingestehen muss.

Befriedigender würde vielleicht die Lösung dieser Frage ausfallen, wenn wir die Originalquellen für die stoische Ethik besässen und hierbei nicht bloss auf sekundäre Quellen angewiesen wären. Indes kann meines Erachtens der Zusammenhang zwischen der evagrianischen Achtlastertheorie und der griechischen Philosophie auf einem anderen Wege besser nachgewiesen werden. Cassian legt nämlich im 15. Cap. der XXIV Collatio einem sketischen Mönche, Namens Abraham, folgende Worte über die dreifache Bewegung der Seele (de tripartito animae motu) in den Mund: »Omnium vitiorum unus fons atque principium est; secundum qualitatem vero partis illius, et (ut ita dixerim) membri quod in animo fuerit vitiatum. diversa vocabula passionum corruptionumque sortitur. Quod nonnunquam etiam morborum corporalium probatur exemplo, quorum cum una sit causa, in diversa tamen aegritudinum genera pro qualitate membrorum quae fuerint occupata, distinguitur. Etenim cum arcem corporis, id est, caput, vis noxii humoris obsederit, cephalalgiae procreat passionem . . . . .; totque vocabulis una atque eadem noxii humoris origo distinguitur, quod membrorum ceperit portiones. Eodem modo de visibilibus ad invisibilia transeuntes, animae nostrae partibus, atque (ut ita dixerim) membris vim cuiusque vitii inesse credamus. Quam cum sapientissimi quique tripartitae definiant esse virtutis, necesse est ut aut λογικόν, id est, rationabile, aut θυμικόν, id est, irascibile, aut ἐπιθυμητικόν, id est, concupiscibile eius, aliquo corrumpatur incursu. Cum ergo aliquem ex his affectibus vis noxiae obsederit passionis, pro illius causis etiam vitio nomen imponitur. Nam si rationabilem eius partem vitiorum pestis infecerit, cenodoxiae, elationis, invidiae, superbiae, praesumptionis, contentionis, haereseos vitia procreabit. Si irascibilem vulneraverit sensum, furorem, impatientiam, tristitiam, acediam, pusillanimitatem, crudelitatem parturiet. Si concupiscibilem corruperit portionem, gastrimargiam, for-

1) Die Habsucht wird allerdings von *Evagrius* als Furcht vor den kommenden Nöten des Alters aufgefasst; allein da auch die Essgier bei *Evagrius* als φόβος (Furcht vor den körperlichen Leiden) erscheint, so kann der *Zöcklers*che Parallelismus nicht als ganz gelungen bezeichnet werden.

Digitized by Google

nicationem, phylargyriam, avaritiam et desideria noxia terrenaque germinabit.«

Alle Laster haben also eine und dieselbe Quelle und Grundlage. Aber wie bei den körperlichen Leiden der seinem Ursprunge nach gleiche schädliche Stoff durch so viele Namen unterschieden wird, als er Teile von Gliedern befallen hat, so erhält auch die Seele je nach der Beschaffenheit des Teiles, der verderbt worden ist, verschiedene Namen von Leidenschaften. Indem nun nach dem Vorgang der griechischen Philosophie drei Grundfunktionen der Seele (λογικόν, θυμικόν, ἐπιθυμτικόν) angenommen werden, ergeben sich drei Klassen von Lastern, durch welche die eine Seele moralisch verwundet wird.

Allerdings umfasst dieses dreiklassige System, wie aus dem obigen Text ersichtlich ist, achtzehn Laster; doch sind einige derselben als Synonyma, Gradationen oder Folgeerscheinungen der übrigen, z. B. der Neid als Folgeerscheinung der Überhebung, die Häresie als Gradation des Hochmuts, in das evagrianische Achtlasterschema nicht aufgenommen worden. Möglich ist auch, dass einige Denominationen der drei Lastergruppen deshalb aus dem evagrianischen Schema ausgeschieden erscheinen, weil sie für das Leben der Cönobiten und Anachoreten weniger in Betracht kommen.

Noch von einem anderen Gesichtspunkte aus lässt sich der Zusammenhang der Achtlasterlehre mit der griechischen Philosophie beleuchten. Die acht Laster des Evagrius sind nämlich nicht bloss als Verheerungen der drei Grundkräfte (νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία) der Seele aufzufassen, sondern sie erscheinen auch als Gegensätze zu den vier Kardinaltugenden, die Evagrius gleich Plato auf jener Einteilung der Seelenkräfte aufbaut und psychologisch entwickelt. Indem nämlich Evagrius (Practica cap. 61) sich zu der Dreiheit der Seelenkräfte bekennt, fügt er hinzu: Ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετή, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία· ὅταν δὲ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια· ὅταν δὲ ἐν τῷ θυμικῷ, ἀνδρεία καὶ ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ τῇ ψυχῇ δικαιοσύνη. Die Weisheit ist also die Tugend des vernünftigen Teiles der Seele, die Mässigkeit die Tugend des begehrlichen Teiles und die Tapferkeit die Tugend des muterfüllten Teiles der Seele. Die Gerechtigkeit dagegen ist gleichsam die Grundlage und Vollendung der übrigen Tugenden und besteht in dem geordneten Zustand des gesamten Seelenlebens. »Sie ist«, wie Ziegler[1]) sagt, »die harmonisierende,

1) Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1881, S. 89.

Digitized by Google

alles in Einklang setzende, höchste und allgemeine Tugend, welche in positivster Weise dafür sorgt, dass jeder Teil seiner Aufgabe in sich und den anderen gegenüber gerecht wird«. Wenn aber die Gerechtigkeit nicht mehr die Ordnerin der Seele und ihrer Kräfte ist, so entstehen Defekte und Excesse des λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν und θυμικόν, und die acht evagrianischen Laster erscheinen beim Fehlen der alles ordnenden δικαιοσύνη als Gegensätze zu den drei übrigen Kardinaltugenden (φρόνησις, σωφροσύνη und ἀνδρεία). Die christliche Weisheit, welche nach Evagrius durch die φυσικὴ θεωρία gewonnen wird, besteht darin, dass der Mensch sich und die geschaffenen Dinge richtig wertet oder in das richtige Verhältnis zu Gott setzt. Der erste Gegensatz zu dieser Tugend ist die Ruhmsucht (κενοδοξία), indem der Mensch wegen fleischlicher und sichtbarer Dinge sich überhebt oder auch wegen geistiger und geheimer Gaben von Begierde nach eitlem Lob entbrennt (Cassian, coll. V, 11). Die überwuchernde Ruhmsucht erzeugt den Stolz (ὑπερηφανία), der den äussersten Gegensatz zur φρόνησις bildet. Er besteht in der sündhaften Auflehnung gegen die Menschen und gegen Gott selbst. Die erste Gattung des Stolzes umstrickt besonders die Anfänger in der Ascese und äussert sich darin, dass der Mönch die Gleichheit und Gemeinschaft mit den Brüdern verachtet, mürrisch und ungehorsam wird und sich über die Gebote Gottes und die Klosterregeln hinwegsetzt. Die zweite Gattung des Stolzes, von der die mehr fortgeschrittenen und vollkommenen Männer geplagt werden, besteht darin, dass der Mönch seine natürlichen Fähigkeiten überschätzt und ohne die Gnade und Erbarmung Gottes auszukommen vermeint (Cassian, de instit. coenob. XV). Der christliche Starkmut (ἀνδρεία) ist die richtige Mitte zwischen dem Zorne einerseits und der Traurigkeit und der Trägheit andererseits. Der Zorn ist das »Zuviel«, macht geneigt zu Zänkereien und unversöhnlich gegen wirkliche und vermeintliche Beleidiger. Das »Zuwenig« ist die Traurigkeit; sie ist zuweilen eine Folgeerscheinung des Zornes, oder sie tritt dann ein, wenn man sich in der Hoffnung, die man auf diese oder jene Dinge gesetzt hat, getäuscht sieht. Der äusserste Gegensatz zu der Tugend des Starkmuts ist die Trägheit (ἀκηδία), worunter die Entmutigung und Erschlaffung des Menschen in der Übung der Tugend zu verstehen ist (De instit. coenob. VIII—X). Die Mässigkeit hat ihren Sitz im ἐπιθυμητικόν. Die Excesse der Unmässigkeit können sich auf ein dreifaches Objekt beziehen, und so unterscheidet man ein ungeordnetes Begehren nach dem niederen Gut der Leibesnahrung (γαστριμαργία), ein ungeordnetes Begehren nach dem niederen Gut des

Digitized by Google

Geschlechtsgenusses (πορνεία) und ein ungeordnetes Begehren nach äusseren Gütern (φιλαργυρία)[1]).

Was die Reihenfolge der acht Laster in dem Schema anlangt, so beginnt Evagrius mit den fleischlichen Leidenschaften, steigt zu den mehr geistigen hinauf und beschliesst die Gruppe mit dem Stolze, der den tiefsten Fall des Mönches bedeutet.

Jedenfalls ist die evagrianische Achtlasterlehre ein Beweis, dass man in den egyptischen Mönchskreisen das Vollkommenheitsideal nicht rein äusserlich auffasste, sondern hierbei den im Innern des menschlichen Herzens schlummernden Leidenschaften volle Beachtung schenkte. Die christlichen Ethiker der Wüste haben wohl die äussere Form dieses Gewissensspiegels der griechischen Philosophie entlehnt, aber mit christlichen Ideen ausgelegt und dem Ganzen ein durchaus christliches Gepräge gegeben. Das zeigen, abgesehen von den Cassianschen Erörterungen über die octo vitia capitalia in den Institutis coenobiorum lib. V—XII, der Antirrhetikos und die Capita practica ad Anatolium des Evagrius. In der allerdings nur fragmentarisch überlieferten syrischen Übersetzung der Achtlasterlehre[2]) finden wir eine Unzahl alt- und neutestamentlicher Citate, durch deren Lektüre die Mönche von der Notwendigkeit des Kampfes gegen die Lastergedanken überzeugt und zur energischen Abwehr der Versuchungen ermuntert werden sollen. In den Capita pract. ad Anatolium (n. 6) gibt Evagrius eine Neunzahl von Gegenmitteln gegen die Gebrechen der Seele an. Das hierbei angewandte Schema erinnert wieder an die griechische Einteilung der Seelenkräfte; die Tugendmittel selbst sind aber aus dem Bereich des christlichen Glaubens geschöpft. Die Verirrungen des νοῦς, heisst

1) Auch bei *Gregor von Nyssa* (ep. can. ad Letoium, abgedr. bei Rhalli u. Potli, Σύνταγμα τῶν θειῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Athen 1854, Bd. IV S. 295 ff.) findet sich eine psychologische Entwickelung von Sünden auf Grund der drei Grundfunktionen der Seele, nur mit dem Unterschiede, dass aus diesen nicht die Wurzeln aller Sünden, sondern gewisse schwere Vergehungen im Interesse der Bussdisziplin abgeleitet werden. Die Verheerungen des λογιστικόν sind die verschiedenen Arten der Glaubensverleugnung und die Zaubereien, die Verheerungen des ἐπιθυμητικόν die verschiedenen Arten von Unzucht und die Verheerungen des μέρος θυμοειδές der Seele Todschlag, Mord u. drgl. Von der vierten Gruppe von Sündern »πλεονεξία nebst κλοπή, ἱεροσυλία und τυμβωρυχία« erklärt Gregor, dass bei diesen alle drei Grundkräfte der Seele beteiligt sind. Hiernach scheinen auch diesem Schema die vier Kardinaltugenden zu grunde zu liegen. Die Sünden der ersten Gruppe bilden den Gegensatz zur σοφία oder φρόνησις, die der zweiten Gruppe den Gegensatz zur σωφροσύνη, die der dritten Gruppe den Gegensatz zur ἀνδρεία als Übermass derselben). Vgl. *Rhalli* u. *Potli*, S. 297 f. Die verschiedenen Arten von Diebstahl und Betrug erscheinen endlich als Gegensatz der δικαιοσύνη. Vgl. *Rhalli* u. *Potli*, S. 320 f.

2) Die deutsche Übersetzung dieser Fragmente durch *Fr. Baethgen* findet sich in *Zöcklers* bibl. u. hist. Studien IV, 104 ff.



Digitized by Google

es, sollen durch Lektüre der hl. Schrift, Nachtwachen, Gebet und durch die Betrachtung der eigenen Sündhaftigkeit sowie der letzten Dinge des Menschen geheilt werden, die Verirrungen der ἐπιθυμία durch Fasten, Handarbeit und Einsamkeit, die Verirrungen des θυμός endlich durch Psalmengesang, Geduld und Übung der Barmherzigkeitswerke[1]). Auffallend ist daher die Kritik, die Zöckler[2]) diesem evagrianischen Lehrtropus angedeihen lässt, den er als ein halbheidnisches Fabrikat bezeichnet, aus dem Christenleute keinen besonderen Gewinn ziehen konnten. »Die Anwendung dieses Schemas der sieben oder acht Laster als Mittel zur Gewissensprüfung,« sagt er weiter, »ist eins von den vielerlei Symptomen jener auf möglichst äusserliche Gestaltung der Religiosität ausgehenden Richtung, die während der 1200jährigen Entwickelung seit Constantins Zeitalter die Christenheit beherrscht hat. Im Gegenteil, der es Gebrauchende lief Gefahr, noch tiefer verstrickt zu werden.« Diese scharfe Kritik der Achtlasterlehre mutet merkwürdig an, besonders wenn man einerseits bedenkt, dass Zöckler[3]) selbst zugibt, dass diesem Schema immerhin einiger biblischer Wahrheitsgehalt zuerkannt werden darf, und andererseits nicht vergisst, dass seine Erklärung des evagrianischen Lehrtropus aus stoisch-ethischer Spekulation nach eigenem Geständnis nicht als vollständig befriedigend betrachtet werden kann[4]).

1) S. Bibl. u. hist. Studien IV, 62 f. — In dem nur lateinisch erhaltenen Anhang zum Antirrhetikos erscheinen diese Tugendmittel zu einer Fünfzahl zusammengefasst (Bibl. u. hist. Studien III, 27).

2) Ebend. III, 111.

3) Ebend. III, 116.

4) Nach dieser unfreundlichen Kritik empfieht *Zöckler* (III, 115 f.) einen anderen, einfacheren Lehrtropus mit den Worten: »Als eine Art von Ersatz für den fallen gelassenen Lehrtropus von den sieben Hauptlastern kommt in der protestantischen Moraltheologie seit dem 17. Jahrh. mehrfach die Dreizahl Hoffart, Augenlust, Fleischeslust (1. Joh. 2, 16) oder der damit annähernd verwandte Ternar Herrschgier, Habgier, sinnliche Gier (gemäss Matth. 4, 1—11 u. Par.) zur Anwendung. Es wird damit auf jene einfachere Gestalt der Lasterreihe zurückgegriffen, die uns, bald so, bald so modificirt, schon bei Philo und mehreren patristischen Zeugen (Cyprian, Pacian, Augustin, Lactanz, Gregor von Nyssa) begegnete, die auch der ernster und tiefer denkenden Scholastik nicht fremd ist . . . . Vertreter dieses vereinfachenderen Lehrtropus, der dem phantastisch-künstelnden Gebilde der Siebenzahl die schlichtere Dreizahl substituiert, sind seit Dannhauer und Buddeus nicht wenige in der neueren evangelischen Moraltradition vorhanden. Sofern in dieser Lehrweise von drei Haupt-Sündenkreisen laut 1. Joh. 2 ein Zurückgehen auf die besseren Träger der älteren kirchlichen Überlieferung, vor allen auf Augustin, sich vollziehet und zugleich, was noch wichtiger, auf klaren und unantastbaren Schriftgrund zurückgegriffen wird, mag die genannte Trias als der echte, bleibend wertvolle Kerngehalt der älteren Heptas festzuhalten sein. Statt einer schroffen und unbedingten Verwerfung dieser letzteren, der ja immerhin einiger biblischer Wahrheitsgehalt zuerkannt werden darf, ergibt sich sonach ein besonnenes Reduktionsverfahren als die dem evangelischen Sittlichkeits- und Frömmigkeitsinteresse entsprechende Art der Kritik, welche auf dem in Rede stehenden Punkte auszuüben ist«. Indem wir dazu nur bemerken, dass nach *Philo* (de

Digitized by Google

Die allgemeine Geltung der soeben besprochenen ascetischen Grundsätze in den egyptischen Mönchskreisen des vierten Jahrhunderts wird durch die Historia Lausiaca des Palladius und die Rufinsche Historia monachorum bestätigt. Rufin lässt Johannes von Lycopolis, den ersten Mönch, den er in seiner Mönchsgeschichte behandelt, die Principien der Mönchsethik entwickeln[1]). »Es ist nicht genug«, heisst es, »dass jemand mit dem Munde der Welt und den Werken des Teufels entsagt und seine Güter und die Geschäfte der Welt verlassen habe; er muss auch seinen Sünden und allen unnützen und eitlen Vergnügungen entsagen.« »Einige scheinen der Welt entsagt zu haben, aber sie sorgen nicht, ihr Herz zu reinigen, alle Sünden und Leidenschaften daraus zu verbannen, ihre Sitten zu ordnen. Sie suchen nur, einen aus den heiligen Vätern zu sehen und einige Worte zu hören, die sie dann anderen erzählen und sich rühmen, dass sie es von diesem oder jenem erlernt haben; und wenn sie sich so auch nur wenige Kenntnisse erworben haben, wollen sie gleich Lehrer sein und anderen vortragen, nicht was sie selbst geübt, sondern nur was sie gehört haben, und dabei verachten sie andere. Sie streben nach dem Priestertume und suchen sich in den geistlichen Stand einzudrängen; und doch hat der, welcher Tugenden besitzt, sich aber nicht getraut, andere zu lehren, weniger die Verdammnis zu fürchten als derjenige, welcher selbst den Leidenschaften und Lastern ergeben ist und dabei doch andere lehren will. Wir müssen den geistlichen Stand nicht zu sehr fürchten, aber auch

---

decalogo) die Sünden nicht aus drei, sondern aus vier Quellen (ἐξ ἐπιθυμίας ἢ χρημάτων ἢ δόξης ἢ ἡδονῆς) entspringen, und dass auch die Berufung auf mehrere patristische Zeugen, abgesehen von Augustin, nicht vollständig dem Thatbestand entspricht — das ergibt sich aus den Ausführungen *Zöcklers* (III, 11 f.) über die Sündenzählungen bei Cyprian, Pacian und Lactanz und dem oben S. 273 Note 1 über Gregor von Nyssa Gesagten —, fügen wir noch die treffenden Bemerkungen hinzu, die *P. A. Kirsch* (Zur Geschichte der kath. Beichte, 1902, S. 87 f.) zu jener tendenziös gefärbten Kritik der Acht- oder Siebenlasterlehre macht: »Also die Lehre von den drei Haupt-Sündenkreisen ist geeignet zur Förderung des evangelischen Sittlichkeits- und Frömmigkeitsinteresses; der Lehrtropus aber, welcher denselben Sündenkreis: Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens (eine Einteilung, welche nicht selten auch jetzt noch in der kath. Kirche Verwendung findet) in sieben statt drei Segmente teilt, veräusserlicht, zieht von Christo ab und verstrickt noch tiefer ins Sündenleben. Wir müssen zu unserem Bedauern gestehen, dass wir in die »Tiefe« solcher Darlegungen nicht zu folgen vermögen. Dennoch müsste der Dekalog, welcher seit dem späteren Mittelalter nicht bloss auf katholischer, sondern auch auf lutherischer Seite den »Probierspiegel« oder »das Mittel zur Gewissensprüfung« bildete, auch veräusserlichen, — denn er setzt die Zweizahl des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe in die Zehnzahl der näheren Bestimmungen um. So hat die Siebenzahl der Wurzelsünden offenbar keine andere Bestimmung, als eine nähere Entfaltung der dreifach bösen Lust darzustellen«.

1) Rufin. hist. monach. c. 1 (Migne, s. lat., tom. 21 col. 396 seq.).



Digitized by Google

nicht darnach verlangen, sondern wir müssen uns Mühe geben, die Sünden aus unserer Seele zu verbannen und die Tugenden uns zu erwerben.« — »Wenn wir mit reinem Herzen und frei von allen diesen Sünden und Leidenschaften vor Gott stehen, so können wir auch, so weit das für Menschen möglich ist, Gott sehen, nicht mit dem Auge des Leibes, sondern mit dem des Gemütes. Je reiner unser Herz ist, desto mehr wird uns Gott offenbaren und seine Geheimnisse enthüllen.« Wir begegnen also hier denselben Ideen, wie bei Athanasius, Makarius und Evagrius. Und wenn auch naturgemäss in den beiden Werken des Rufinus und Palladius die äussere Seite des Mönchslebens in den Vordergrund tritt, so erscheint doch nirgends die Ascese der behandelten Mönche als blosse äussere Selbstkasteiung oder als Selbstzweck; vielmehr erscheint die Reinigung der Seele durch ununterbrochenen Kampf des Geistes gegen die Knechtschaft des Fleisches, das beharrliche Streben des Willens nach der Erwerbung und Bewahrung der christlichen Tugenden als letzter Zweck und Grund der mönchischen Übungen.

Eine Bestätigung des Gesagten bieten endlich die Apophthegmata Patrum und die Verba Seniorum[1]), die man als Mönchsmoral in Beispielen bezeichnen kann. Sie bestehen aus Tugendbeispielen, Aussprüchen der Mönche über die Ascese und aus kasuistischen Entscheidungen aus dem Leben der Mönchskreise. An kürzeren oder längeren Anekdoten wird gezeigt, wie die hervorragendsten Väter der Wüste die einzelnen Tugenden in ihrem Leben ausgeprägt haben, oder wie Mönche durch Vernachlässigung der Regeln des ascetischen Lebens auf Abwege geraten sind. Allerdings sind die beiden Sammelwerke späteren Datums, jedoch aus älteren kürzeren Sammlungen zusammengestellt. Zudem stellen das grösste Contingent zu diesen Beispielsammlungen die egyptischen Mönche des 4. Jahrhunderts, insbesondere die der sketischen und der nitrischen Wüste. Manche Apophthegmen tragen soviel individuelle Züge, so viele Charakteristika historischer und geographischer Art, dass man nicht das ganze Material als apokryph bezeichnen kann. Aber selbst wenn viele Episoden zu Erbauungszwecken hinzugedichtet worden wären, so gewähren uns doch diese Sammlungen einen Einblick in das innere Leben jener Mönchskreise. Aus dem sittlichen Ernst, der aus diesen Apophthegmen und Sentenzen spricht, muss man auf einen guten Geist in jenen Mönchskreisen schliessen. Eine Durchsicht dieser Beispielsammlungen zeigt, dass das Mönchsideal in der

1) S. oben S. 90.

Digitized by Google

sittlichen Vervollkommung des Menschen auf Grund der christlichen Religion bestand; alle Ratschläge, die in diesen Apophthegmensammlungen erteilt werden, zielen in erster Linie auf die Selbsterziehung des Willens, auf die Durchbildung des Charakters auf Grund der in den hl. Schriften enthaltenen ethischen Vorschriften. Allerdings spielt in dem Leben dieser Mönche die äussere Ascese eine grosse Rolle. Ja, das Übermass mancher körperlicher Bussübungen mutet uns seltsam an. Aber auch die geistige Ascese wurde nicht vernachlässigt. Der psychologischen Thatsache, dass Geist und Körper aufs innigste zusammenhängen und sich gegenseitig beeinflussen, wurde hinlänglich Rechnung getragen, indem die Mittel zur Erziehung des Willens aus dem Bereiche beider Wesensteile des Menschen hergenommen wurden. So lesen wir denn auch, dass von den Altvätern der egyptischen Wüste neben der körperlichen Ascese in verschiedenen Formen und dem Sichzurückziehen in die Einsamkeit die Geistessammlung, das betrachtende Gebet, die tägliche Erforschung des Gewissens, die Erinnerung an den Tod, der Wandel in der Gegenwart Gottes, und Selbstverleugnung empfohlen und geübt wurden.

Es bliebe noch zu erörtern, ob die Ascetik, welche in der eben besprochenen Literatur teils theoretisch, teils kasuistisch behandelt erscheint, wirklich Gemeingut jener Mönchskreise war. Abgesehen von dem nachhaltigen Einfluss, den die Koryphäen unter ihnen auf ihre Mitgenossen ausübten, wird in den Quellen der Mönchsgeschichte[1]) wiederholt berichtet, mit welchem Eifer sich die Vorsteher der einzelnen Mönchskolonieen die religiös-sittliche Erziehung der Mönche angelegen sein liessen. Ja, nicht wenige Altväter werden wegen der Gabe der Unterweisung und Trostspendung geradezu gerühmt[2]). Die ascetischen Grundsätze über die Bekämpfung der Wurzelsünden oder Lastergedanken standen nicht bloss auf dem Papiere; es war vielmehr üblich, behufs Aufklärung und Tröstung erfahreneren Mönchsvätern die Gewissenszweifel und inneren Versuchungen zu offenbaren, wie dies von Palladius, Rufinus, Cassian und in den Apophthegmensammlungen bezeugt wird[3]).

Während in den Mönchskolonieen in der Regel um die neunte Stunde des Tages geistliche Conferenzen stattfanden[4]), war dies da-

1) Z. B. *Rufin*, hist. mon. c. 2, 14, 15, 20, 23; *Palladius*, hist. Laus. c. 9.
2) Hist. mon. 7, 13, 23, 27; hist. Laus. c. 12.
3) Vgl. die vorige Note; dazu *Cassian*, de instit. coen. IV, 9; coll. II, 10 und 12.
4) Hist. mon. c. 7; *Hieronymi* ep. 22 (Vallarsi).

Digitized by Google

gegen in der Sketis und in den Kellien, wo die schon in der Ascese erprobten Mönche, weit von einander entfernt, in ihren Zellen lebten, unmöglich. Doch war eine absolute Absonderung verpönt. Jeden Sonntag und Samstag gingen die Eremiten in die nächstgelegene Kirche zum Gottesdienst, mit dem in der Regel eine geistliche Conferenz verbunden war[1]). Aber auch im Verlaufe der Woche besuchte man einen Mitbruder behufs Belehrung und Tröstung. Auf Grund einer Überlieferung, die in den Apophthegmen auf Antonius und seinen Schüler Ammon zurückgeführt wird, betrug die Entfernung der Eremitenzellen von einander etwa zwölf Milien (σημεῖα), damit man im Falle eines geistigen Bedürfnisses nach der um die neunte Stunde des Tages üblichen Mahlzeit seinen Nachbar besuchen und nach gegenseitigem Meinungsaustausch bis zum Sonnenuntergang seine Zelle wieder erreichen konnte[2]). Die geistlichen Unterweisungen, die bei diesen Zusammenkünften gepflogen wurden, gingen von Mund zu Mund und waren die Quelle der auf uns gekommenen Apophthegmensammlungen. Die Mannigfaltigkeit der in derselben besprochenen Gegenstände beweist, dass der Gedankenaustausch in den Mönchskolonieen und Einsiedeleien sehr rege war, und dass die Kreise, aus denen diese Art Literatur hervorging, in der hl. Schrift wohl bewandert und vom christlichen Geiste tief durchdrungen waren.

Indes kamen trotz der Sorgfalt, mit welcher die Mönchsväter über ihre Mitbrüder wachten, in diesen Mönchsgenossenschaften wegen der menschlichen Gebrechlichkeit und Wandelbarkeit des Willens auch sittliche Verirrungen vor. Wir haben Kenntnis von diesen Fehlern der Mönche durch Schriftsteller aus ihren eigenen Kreisen, durch ihre offenen und aufrichtigen Klagen und Erzählungen. Der Zweck hierbei war, die Mitgenossen vor ähnlichen Fehltritten zu bewahren. Antonius (s. oben S. 77 ff.) und Makarius (s. oben S. 262) klagen über die verkehrten ascetischen Ansichten mancher Mönchskandidaten sowie über die Unbeständigkeit mancher Mitbrüder in dem Streben nach Vollkommenheit. In der Historia monachorum (c. 1) erzählt der Mönchsvater Johannes von Lycopolis, wie zwei Mönche infolge ihres Hochmuts und ihrer Trägheit der Sinnlichkeit zum Opfer fielen. Auch die von Palladius berichteten Sündenfälle erscheinen als Strafen geistlicher Überhebung. Valens (Hist. Laus. c. 31) bildete sich ein, sich des Umgangs und Dienstes

1) S. oben S. 93 und 103.
2) Apophthegm. Patr., *Migne* s. gr. 65 col. 85 f.

Digitized by Google

der Engel zu erfreuen, beschimpfte den Überbringer der gesegneten Brote, die ihm von dem Kellienpriester Makarius zugeschickt wurden, mit den Worten: »Geh hin und sage dem Makarius, ich sei so gut wie er und bedürfe nicht seines Segens,« weigerte sich zum Tische des Herrn hinzutreten in der Meinung, er habe die Kommunion nicht nötig, da ihm Christus selbst erschienen sei, und verfiel zuletzt in einen Zustand geistiger Raserei. Der feingebildete und tüchtige Bibelkenner Ero aus Alexandria (Ibid. c. 33) lebte in der Gesellschaft des Evagrius in den Kellien, wurde aber stolz und anmassend gegen die Väter, beschimpfte den Evagrius, und da ihm die Zelle zu eng wurde, begab er sich wieder in seine Heimat, wo er Theater, Rennbahn und Schenken und zuletzt ein Bordell besuchte, bis er sich eine ekelhafte Krankheit zuzog. Nach seiner Genesung bekehrte er sich allerdings zu Gott, kehrte in die Wüste zurück und bekannte den Vätern seine Sünden; jedoch konnte er seine guten Vorsätze nicht mehr ausführen, da er schon nach wenigen Tagen starb. Ptolomaeus (c. 33) führte fünfzehn Jahre lang ein streng ascetisches Leben in der schauerlichsten Gegend der sketischen Wüste, Klimax genannt, sonderte sich dann ab von dem Verkehr und der Lehre der heiligen Männer, hielt sich für weiser und gelehrter als die übrigen, verfiel in Skepticismus und Pessimismus und trieb sich in ganz Egypten als Trunkenbold herum. Dass die genannten Fälle nicht die einzigen waren, ergibt sich aus folgender Bemerkung des Palladius (c. 34): »Deswegen beschrieben wir sowohl das Leben derjenigen, welche sich recht und tugendhaft betragen, als auch derer, die nach vielen Bemühungen durch Müssiggang und Sorglosigkeit von der höchsten Stufe des vollkommenen Lebens herabfielen und in die Schlingen des Teufels gerieten, damit ein jeder in seinem Stande die verborgenen Netze des Feindes alles Guten erkennen und fliehen möge. Da es also viele Männer und Frauen gibt, welche vom Anbeginn sich im geistlichen Wandel recht übten, endlich aber vom Widersacher gänzlich überwunden wurden, so will ich aus ihrer grossen Anzahl nur wenige erwähnen und die übrigen mit Stillschweigen übergehen, da es weder ihnen zur Besserung noch mir zum Heile dienen würde, wenn ich mich bei solchen Unglücklichen lange aufhielte und die ausgezeichneten Kämpfer Christi vernachlässigte, indem ich ihre herrlichen Tugenden zu erzählen unterliesse.«

Somit entspricht die Behauptung Amélineaus, die griechisch-lateinischen Schriftsteller hätten bei der Darstellung des egyptischen Mönchtums die Schattenseiten desselben verschwiegen, durchaus nicht

Digitized by Google

den Thatsachen [1]). Durch sie erfahren wir vielmehr, dass sich auch unlautere Elemente ohne inneren Beruf in jene Kreise einschlichen, indem sie bloss das Äussere der grossen Mönche im Auge hatten, oder dass manche zwar gut anfingen, aber in der Folge durch Nichtbeachtung der durch Wort und Beispiel empfohlenen Grundsätze unterlagen, Man scheute sich nicht, davon Mitteilung zu machen, weil man überzeugt war, dass die sittlichen Ausschreitungen, von denen man der Nachwelt Kenntnis gab, nicht aus der ascetischen Lebensweise naturgemäss hervorgingen, sondern im direktesten Widerspruche zu derselben standen. Es wäre darum ungerecht, die Exzesse einzelner den anderen Mitgliedern jener Genossenschaften oder gar ihrer Gesamtheit zuzuschreiben, zumal da die übrigen die sittlichen Verirrungen ihrer Mitbrüder perhorrescierten und sich durch sittlichen Ernst und Lauterkeit des Charakters auszeichneten.

Dazu kommt noch, dass die innigen Beziehungen, welche zwischen dem Mönchtum und dem hl. Athanasius sowie den übrigen egyptischen Bischöfen bestanden, und von denen noch in einem späteren § die Rede sein wird, unerklärlich wären, wenn die von Amélineau gegen die Mehrheit der egyptischen Mönche jener Zeit geschleuderten Vorwürfe auf Wahrheit beruhten. Endlich wäre es bei Annahme eines sittlichen Tiefstandes bei dem Gros des egyptischen Mönchtums ein psychologisches Rätsel, dass diese Erscheinung im Verlauf des vierten Jahrhunderts eine solche Anziehungskraft auf hochgebildete und sittlich ernste Männer und Frauen des Morgen- und Abendlandes ausgeübt hat. Basilius [2]), der spätere Erzbischof von Caesarea, besuchte nach Vollendung der klassischen Studien und Empfang der Taufe im Jahre 357 die egyptischen Mönchsgenossenschaften und staunte über die Enthaltsamkeit der Mönche in Speise und Trank, über ihre Ausdauer in der Arbeit, über ihre Beständigkeit im Gebete und über die Kraft in Bewältigung des Schlafes. In Anbetracht dieser strengen Ascese schienen ihm die Mönche gleichsam in einem fremden Körper zu wohnen, und durch ihr Beispiel begriff er es, was es heisse, ein Pilger auf der Welt zu sein, die Heimat aber im Himmel zu haben. Hieronymus, der strenge Censor falscher Mönche, unterscheidet in Egypten zwischen den herumziehenden Remoboth und den wahren Mönchen,

1) Auch in den Verba Seniorum (Migne, s. l., t. 73, col. 879 ff.) wird berichtet, wie einzelne Mönche in sexueller Hinsicht sich vergingen, aber ihren Fehltritt und das dadurch entstandene Ärgernis durch Busse zu sühnen sich bemühten. Indes ist nicht ersichtlich, ob diese Vorkommnisse in den Kreisen des egyptischen Mönchtums des 4. Jahrh. geschehen sind.

2) Ep. 223 (Migne, s. gr. t. 32 col. 823).

Digitized by Google

lobt das Gros der egyptischen Eremiten und Cönobiten und bleibt auch nach Besuch der nitrischen Mönchskolonieen ein Lobredner derselben. Cassian, der in den egyptischen Mönchskreisen zehn Jahre zugebracht hat, berichtet wohl von dem Verfalle des in der Nähe der Städte und Dörfer hausenden Ascetentums, stellt aber die Eremiten und Cönobiten in seinen Werken »De institutis coenobiorum und Collationes« als nachahmungswürdige Vorbilder für das abendländische Mönchtum hin, ohne für die sittlichen Verfehlungen einzelner, von denen er selbst Kunde gibt, die Gesamtheit verantwortlich zu machen. Epiphanius (haer. 80), der gleichfalls durch Autopsie von dem sittlichen Stande des egyptischen Mönchtums sich überzeugen konnte, stellt der Sekte der Massilianer, welche die Ascese affektierten, aber wegen ihres Bettelns und ihrer Unsittlichkeit anrüchig waren, die egyptischen Klöster als Stätten der Zucht und Ordnung, der Arbeit und des Gebetes gegenüber.

### §. 5. *Das christliche Vollkommenheitsideal der Mönche und Laien auf Grund der egyptischen Mönchsviten.*

Die Apokryphen-Literatur des zweiten und dritten Jahrhunderts ist offenbar ein Beweis für die Überspannung der Ascese in gewissen christlichen Kreisen jener Zeit. In dem Evangelium secundum Aegyptios, das aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts stammt, heisst es[1]): »Salome fragte: Wie lange wird noch der Tod herrschen? Der Herr antwortete: Er wird herrschen, solange ihr Frauen Kinder gebäret. Ich bin gekommen, die Werke des Fleisches zu unterdrücken. Es wird eine Zeit kommen, wo das Kleid der Scham, d. i. der Leib, mit Füssen getreten und es weder Weib noch Mann geben wird«. Ebenso wird in den Acta Petri, Acta Thomae und Acta Pauli et Theclae die absolute Continenz oder Virginität als Pflicht eines jeden Getauften und Bedingung der ewigen Seligkeit hingestellt[2]). Nicht bloss Häretiker, sondern auch die sog. Enkratiten, die sonst über Gott und Christus den Glauben der Kirche bekannten[3]), huldigten diesen Anschauungen. Wir haben schon früher (s. S. 43 f.) darauf hingewiesen, dass die offiziellen Vertreter der Kirche dagegen auftraten.

Was nun die Literatur des egyptischen Mönchtums im vierten Jahrhundert anlangt, so ist derselben jener Hyperascetismus völlig

1) *Hilgenfeld*, Evangeliorum sec. Hebraeos etc. quae supersunt, Leipzig (1884), S. 44.
2) *Batiffol*, Études d'histoire et de théologie positive, Paris (Lecoffre 1902, S. 50 ff.
3) Ebendas S. 53.

Digitized by Google

fremd. Nirgendwo wird in derselben die absolute Continenz und die Übung der in jenen Mönchskreisen üblichen ascetischen Kraftleistungen als notwendige Bedingung des Seelenheils für die Gesamtheit der Christen hingestellt. Wenn Holl[1]) nach Zeichnung des Mönchsideals auf Grund der vita Antonii erklärt: »Bei dieser Fassung des sittlichen Ideals, dem das Mönchtum nachstrebte, ergab sich allerdings eine grosse Schwierigkeit in der Beurteilung derer, die in der Welt zurückblieben. Wenn wirklich um des Himmelreichs willen solche Ascese als unbedingt notwendig erschien, so musste folgerichtig den Weltleuten der Christenname abgesprochen werden«, so verkennt er, dass die vita Antonii gleich den übrigen Mönchsascetiken nur für die Mönchskreise bestimmt war und sich durchaus nicht als Sittenspiegel für die Gesamtheit der Christen ausgeben wollte. Übrigens ist der Verfasser dieser vita durchaus nicht der Ansicht, als »käme das eigentliche christliche Leben nur in der Form des Mönchtums zum Ausdruck«: erklärt er doch gelegentlich (c. 23): »Wenn demnach diese (Dämonen) sehen, dass Christen überhaupt, insbesondere aber Mönche es sich Anstrengung und Mühe kosten lassen und vorwärts kommen, so machen sie einen ersten Angriff und versuchen sie, indem sie (ihnen) Fallen an den Weg legen«. Also nicht bloss die Mönche, die besonders eine Zielscheibe der Dämonen sind, sondern überhaupt alle Christen, die es mit der Nachfolge ernst nehmen und sich abmühen, müssen sich auf Anfechtungen gefasst machen. Hiermit wird »ein niederes Christentum ohne Ascese« für die Weltleute durchaus nicht als ausreichend erachtet.

In der Rufinschen Historia monachorum (c. 1) wird dem Mönchtum im Bereich der christlichen Gesellschaft insofern der Vorzug gegeben, als dasselbe den Dienst Gottes und die Pflege der geistlichen Güter ausschliesslich zum Inhalt hat; doch wie ausdrücklich betont wird, »thuen die Weltleute ein gutes Werk und haben ein reines Gewissen, wenn sie sich in guten Werken üben und mit religiösen und heiligen Handlungen beschäftigen, indem sie gastfrei sind oder Werke der Liebe thuen oder Barmherzigkeit erzeigen, Kranke besuchen und andere dergleichen Werke ausüben. Solche (Weltleute) sind allerdings gut, ja sehr gut und gefallen Gott in ihren guten Werken und sind bewährte Vollbringer der Gebote Gottes«. Die Hervorhebung des ascetischen Standes involviert also noch nicht eine Geringschätzung des weltlichen Berufslebens.

1) Enthusiasmus und Bussgewalt beim griech. Mönchtum, Leipzig (1898), S. 147.

Digitized by Google

Auch in der vita Pachomii (M. 194 ff., A$^r$ 513 ff.) erscheint der Ehestand als eine ebenso berechtigte Erscheinungsform des christlichen Lebens wie der Mönchsstand [1]). Aber ohne irgendwelche Ascese kann kein Christ, in welchem Stande er auch immer sei, auskommen. Die Ascese, heisst es, ist nicht bloss denen nötig, welche angeborene böse Neigungen haben; auch diejenigen, bei denen dies nicht der Fall ist, müssen sich von der Furcht Gottes leiten lassen; sonst fallen auch sie in viele Sünden. Die Ascese der Eheleute bezieht sich auf die Fernhaltung alles dessen, was die Heiligkeit des Ehebandes verletzen könnte. Wer dagegen nach einem höheren Grad der Vollkommenheit Verlangen hat, der möge Mönch werden und dem Herrn in aller Reinheit und Wahrheit dienen.

Grützmacher (S. 44 u. 54) statuiert auf Grund einer Stelle der koptisch-arabischen Pachomiusviten (A$^r$ 345 f., M 9 f.) einen Gegensatz zwischen »dem in der dienenden Liebe sich bethätigenden Christentum« und »dem alle sittliche Bethätigung negierenden, im Dienste Gottes sich erschöpfenden Eremitentum«. Pachomius soll nämlich, nachdem er drei Jahre lang bei Schenesit sich in Liebesdiensten an Armen und Kranken bethätigt hatte, »plötzlich, durchdrungen davon, Mönch zu werden, die christliche Liebesthätigkeit als etwas Minderwertiges empfunden« haben. Der fragliche Text besagt aber, genauer betrachtet, etwas wesentlich anderes. Pachomius übte, kaum Christ geworden und für sich allein lebend, allerlei Liebeswerke gegen die arme Bevölkerung von Schenesit. Es kam ihm aber der Gedanke: »dieses Werk, d. i. der Liebesdienst gegen viele Leute im Dorfe, ist nicht Sache eines Mönches (râhibin), sondern die der Priester und treuer Greise (schujuhin muvminina); von dieser Stunde an will ich nicht mehr zurückkehren zu diesem Werke, damit nicht jemand mir nachahme und deswegen eifersüchtig werde; dann würde das geschriebene Wort über mich kommen: »Seele um Seele«. Es ist auch geschrieben: »Ein Gottesdienst, rein und makellos vor Gott, ist dies: die Waisen und Witwen in ihrer Trübsal besuchen und sich unbefleckt bewahren durch Abwendung von dieser Welt.« Pachomius übergab nun seinen Garten einem anderen bereits bejahrten Mönche (lischajhin aharin râhibin), der an seiner Statt für die Armen Sorge tragen sollte; er selbst aber unterstellte sich jetzt der Leitung eines greisen Anachoreten, namens Palaemon, um gemäss dem Worte des Apostels auch das zweite Stück der Frömmig-

1) Vgl. auch *Cassian*, coll. XXI. 10.

Digitized by Google

keit, die Reinhaltung seiner selbst von der Befleckung der sündigen Welt, zu erfüllen. Es ist hier also gar nicht die Rede davon, dass die christliche Liebesthätigkeit etwas Minderwertiges sei. Hat doch Pachomius selbst den greisen Mönch gebeten, die Liebesthätigkeit in Schenesit fortzusetzen, und auch in seinem neuen Aufenthaltsorte mit seinem Lehrmeister in der Ascese fleissig Handarbeit verrichtet, um Arme unterstützen zu können, wie die Viten (C 4, M 12, A$^r$ 347) übereinstimmend berichten. Nicht »das Lebensideal der Kleriker, die die Pflicht haben, die christliche Liebesthätigkeit zu treiben«, wird hier etwa dem Mönchsideal gegenübergestellt, wie Grützmacher (S. 54) meint; sondern sowohl die Kleriker und älteren Mönche als auch die jungen Mönche sollen sich in Liebeswerken bethätigen, nur dass den letzteren ans Herz gelegt wird, über der Liebesthätigkeit die ascetische Schulung nicht zu vergessen.

Indes, wenn auch der Mönchsstand in der christlichen Gesellschaft als ein höherer Stand hingestellt wird, so ist doch die Ergreifung desselben noch nicht identisch mit dem Zustand der Vollkommenheit. Vielmehr wird nachdrücklich betont (s. oben S. 256 f., 262), dass der Verzicht auf Hab und Gut, die äussere Losschälung von der Welt nur als erste Stufe auf dem Wege der Vollkommenheit zu betrachten ist. Die Vollkommenheit kann erst durch fortgesetzte Ascese errungen werden. Ja, ein Christ, der in der Welt lebt, kann sogar einen Mönch überflügeln, wenn er in seinem Berufe in reinerer Gesinnung Gottes Willen erfüllt als der letztere in seiner Zelle. In diesem Sinne erklärt Evagrius Pontikus[1]: »Besser ein seinem Mitbruder dienender Laie als ein Anachoret, der sich seines Nächsten nicht erbarmt; besser ein sanftmütiger Laie als ein heftiger und jähzorniger Mönch«. Zum Beweise dafür, dass solche Anschauungen unter den egyptischen Mönchen des vierten Jahrhunderts vertreten waren, dienen auch einige auf uns gekommene Legenden aus jenen Kreisen. Als Antonius einmal in seiner Zelle betete, berichten die Verba Seniorum, hörte er eine Stimme, die zu ihm sprach: »Antonius, du hast noch nicht die Vollkommenheit eines Gerbers in Alexandria erlangt.« Der Heilige begab sich darauf nach jener Stadt und fragte den Gerber: »Erzähle mir deine Werke; denn deswegen bin ich aus der Wüste hierher gekommen«. Der Gerber erwiderte: »Ich weiss nicht, ob ich etwas Gutes gethan habe. Deswegen spreche ich bei Beginn jedes Tagewerkes, wie doch die ganze Stadt vom Kleinsten bis zum Grössten ins Reich Gottes eingehen

1) Evagrii monachi sententiae etc., *Migne* s. gr. t. 40 col. 1280, 1279

Digitized by Google

werde wegen der Gerechtigkeit, die sie ausüben, während ich allein wegen meiner Sünden die ewige Strafe erleiden werde. Das nämliche Wort wiederhole ich auch am Abend, ehe ich mich zur Ruhe lege, aus aufrichtiger Gesinnung meines Herzens«. Da rief Antonius aus: »Wahrlich, mein Sohn, wie ein guter Goldschmied hast du, ruhig in deinem Hause sitzend, dich des Reiches Gottes bemächtigt; ich aber, der ich alle meine Zeit in der Wüste zugebracht habe, habe noch nicht die Vollendung deines Wortes erreichen können«. Ähnliche Erzählungen von Mönchen, denen Gott zur Demütigung offenbarte, dass verachtete Spielleute und andere Weltleute ihnen an Vollkommenheit gleich oder überlegen seien, sind schon früher (s. oben S. 115) erwähnt worden. Diese überraschenden Legenden stellen, man beachte es wohl, nicht etwa eine Reaktion des Volksgeistes gegen eine etwa zu Tage tretende Überschätzung des Mönchslebens dar. Dieselben sind ja mönchischer Provenienz und zu Erbauungszwecken für Mönchskreise geschrieben. Die Wahrheit, welche in jenen Legenden veranschaulicht wird, ist eben die, dass es in Bezug auf die Verpflichtung und das Ziel der Vollkommenheit keinen Unterschied zwischen Mönchen und Laienchristen gibt. Es gibt nur eine einzige Vollkommenheit des christlichen Lebens, die in der Hingabe an Gott und seinen heiligen Willen, oder concreter gesprochen, in der Nachfolge Christi besteht. Die vornehmsten Pflichten, welche die Vollkommenheit des Mönches ausmachen, die Gottes- und Nächstenliebe, der Gebetseifer, Sanftmut, Geduld, Demut, sind an und für sich dieselben wie bei Weltleuten. Das einzige, was dem Mönchtum eigentümlich ist, sind die besonderen ascetischen Mittel, durch welche die Erreichung des Zieles energischer in Angriff genommen und erleichtert werden soll. Ist aber auch die Vollkommenheit nur eine, so hat dieselbe doch verschiedene Abstufungen. Es gibt Anfänger, Fortschreitende und Vollendete. In jenen Legenden wird plastisch zum Ausdruck gebracht, dass mancher Mönch auf dem Wege zur Vollkommenheit erst ein Anfänger ist, während mancher Laie zu den Vollendeten gehört. Nicht die äussere Strenge ist entscheidend über das Mass der Vollkommenheit, sondern der Grad der Liebe, die Lauterkeit der inneren Gesinnung, ganz gleich ob man Mönch oder Laie ist. Und wenn auch dem ascetischen Stande als solchem insofern der Vorzug zuerkannt wird, weil er den ausschliesslichen Dienst Gottes zum Inhalt hat und unmittelbar auf Gott und sein Reich gerichtet ist, so wird doch andererseits betont, dass durch Übernahme dieses Standes die Vollkommenheit noch nicht verwirklicht ist; vielmehr werden in jenen Mönchslegenden die Vertreter

Digitized by Google

des ascetischen Standes zur Beschämung und Nacheiferung auf das Beispiel ganz schlichter Weltleute hingewiesen, die den Kern des christlichen Lebens, die Verinnerlichung des ganzen Menschen, richtig erfasst und in ihrem Leben zum Ausdruck gebracht haben.

### *§ 6. Missionsarbeit und charitative Thätigkeit der egyptischen Mönche.*

Die Mönche flohen die Welt nicht aus Stolz oder Verachtung der Menschen, auch nicht deshalb, weil sie die Welt für das Böse selbst oder den Umgang mit ihr für Verunreinigung hielten. Solche stoische, bez. buddhistische Tendenzen lagen dem egyptischen Mönchtum durchaus fern. Ja, wie aus dem vorigen § ersichtlich ist, finden wir in den aus jenen Kreisen hervorgegangenen Schriften eine durchaus gerechte Würdigung der weltlichen Berufsarbeit. Die Weltflucht samt den übrigen ascetischen Übungen betrachtete man nur als Mittel, um den »Kampf gegen das Niedere im Menschen, den Mammon, die Sorge und die Selbstsucht«, einen Kampf, der ja auch nach Harnack zum Wesen des Evangeliums gehört, besser führen zu können. Dass dieses Ziel nicht von allen in gleichem Masse erreicht wurde, dass sogar manche ihrem Berufe untreu wurden, das haben, wie oben gezeigt worden ist, selbst Vertreter des Mönchtums nicht abgeleugnet. Andererseits geht aus den zeitgenössischen Quellen zur Genüge hervor, dass das Gros der egyptischen Mönche durch unausgesetzte Benutzung der ascetischen Mittel sich innerlich zu erneuern und zu kräftigen bemühte.

Indem aber die Mönche an der Reform des inneren Menschen arbeiteten, wirkte der dabei bewiesene Heroismus mächtig auf das Gemüt der in der Welt verbliebenen Mitbrüder und trug nicht wenig bei zur Hebung des himmlischen Sinnes, der doch gewiss zum Wesen des Christentums gehört. Dies trat allerdings bei den Vertretern des ascetischen Standes nicht in gleicher Weise hervor; aber je grösser ihr Opfersinn war, desto mächtiger wirkte ihr Wort auf die Geister und ihr Beispiel auf die Herzen der Mitmenschen. Diesen letzteren Zweck haben die Mönche wohl nicht von vornherein im Auge gehabt. Wir lesen, wie die bedeutendsten unter ihnen, Antonius, die beiden Makarier, Johannes von Lycopolis, aus Furcht vor Selbstüberhebung dem Contakt mit der Welt möglichst aus dem Wege gingen. Indes die Vorsehung sorgte dafür, dass ihr Licht nicht unter dem Scheffel blieb.

Antonius verliess wegen der vielen Besuche seine ursprüngliche Einsiedelei in einer verlassenen Burg, wo er zwanzig Jahre gelebt

Digitized by Google

hatte; doch auch sein neuer Aufenthaltsort, der zwischen Heraclea und Aphroditon nach dem roten Meere zu in einer schauerlichen Wildnis lag, schreckte die Fremden nicht ab (Vita Ant. c. 55). Der Diakon Baisan von Aphroditon (Hieron. vita Hilarionis c. 25) pflegte denjenigen, die zu Antonius reisen wollten, wegen des grossen Wassermangels in der Wüste Dromedare zu stellen und ihnen bis an Ort und Stelle das Geleit zu geben. Für gewöhnlich begaben sich aber die Fremden nach der am rechten Nilufer gelegenen Mönchskolonie Pispir und warteten daselbst, bis Antonius aus seiner drei Tage- und drei Nachtreisen entfernten Klause zu seinen Schülern kam. Dies geschah in der Regel alle zehn oder zwanzig Tage; bisweilen aber kam Antonius auch nach fünf Tagen, wenn es das Bedürfnis der Fremden erheischte (Hist. Laus. c. 25; vita Ant. c. 49). Bischöfe, hohe Civil- und Militärbeamte[1]) zählten zu den Besuchern. Es erschienen sogar Friedensrichter mit den rechtenden Parteien, und vielen gereichte die Vermittlung des Antonius zum Nutzen und zur Wohlthat. Er redete ihnen so zu Herzen, dass sie darüber das Rechten vergassen und jene glücklich priesen, die sich von dem Treiben der Welt zurückzögen. Die aber, welche ein Unrecht erlitten hatten, nahm er so in Schutz, dass man meinen mochte, nicht andere, sondern er selber sei der Verletzte. Den Richtern aber war er dadurch förderlich, dass er ihnen den Rat erteilte, beim Sprechen des Urteils die Gerechtigkeit hochzuhalten, Gott zu fürchten und sich vor Augen zu halten, dass sie mit dem nämlichen Gerichte, mit dem sie richteten, wieder gerichtet werden würden. Die Schilderung der segensreichen Wirksamkeit des Antonius lässt Athanasius in folgenden Panegyrikus ausklingen: Antonius war wie ein Arzt Egypten gegeben. Denn wer näherte sich ihm trauernd und ging nicht in Freuden davon? Wer kam weinend über den Tod der Seinen und legte nicht die Trauer ab? Wer kam in Hass zu ihm und wurde nicht zur Freundlichkeit umgestimmt? Welcher Arme, mutlos zu ihm kommend, verachtete nicht den Reichtum, sobald er ihn hörte und sah, und ging getröstet von dannen? Welcher nachlässige Mönch ging nicht gestärkt von ihm? Welcher junge Mann kam zu Antonius ins Gebirge und verschmähte nicht die Lüste und gewann die Enthaltsamkeit lieb? Wer kam, von den Dämonen gequält, zu ihm und fand nicht Ruhe? Wer kam ferner, von seinen Gedanken geplagt, zu ihm und wurde nicht heiteren Sinnes[2])? Allerdings suchten

1) *Mingarelli*, Aegyptiorum codicum reliquiae etc. fasc. I, Bononiae 1785, p. 179; vita Ant. c. 57, 61, 64, 82, 84, 85.
2) Vita Ant. c. 84, 87. *Mingarelli*, l. c. p. 176 u. 178.

Digitized by Google

manche Weltleute, mehr von Neugier getrieben, Antonius auf. Darum kam er mit seinem Schüler Makarius wegen eines Zeichens überein, um diejenigen, welche ein wahres Verlangen nach Erbauung hatten, von den aus blosser Neugier gekommenen zu unterscheiden. Er hatte nämlich dem Makarius aufgetragen: »Wenn Du merkst, dass Leute Anliegen von geringerer Wichtigkeit haben, so sage: »Es sind Egygter da«. Wenn dir aber manche als vollkommener und in sich gekehrter erscheinen, so sage: »Es sind Jerusalemiten«. Wenn von beiden Gattungen welche da waren, sagte Makarius: »Es ist ein Gemenge«. Wenn nun Makarius meldete: »Es sind Egypter«, dann sagte ihm Antonius: »Bereite einen Linsenbrei und gib ihnen etwas zu essen!« und er hielt ihnen bloss eine Ansprache, betete über sie und entliess sie. Sagte aber Makarius: »Es sind Jerusalemiten«, dann blieb Antonius die ganze Nacht dort und erteilte ihnen Lehren des Heils (Hist. Laus. c. 26). Auch die Väter der nitrischen Mönchskolonie übten eine grosse Anziehungskraft auf die Christenheit aus; darum baute man für die Gäste ein eigenes Fremdenhaus, und denen, die ernstliche christliche Gesinnung in die Wüste geführt hatte, gestattete man auch längeren Aufenthalt und erwies ihnen aufrichtige Gastfreundschaft (s. oben S. 92). Überhaupt zeigt die Historia Lausiaca, die Collationes Cassians, die Historia monachorum Ruffins sowie die Apophthegmenliteratur zur Genüge, wie viele reiche und angesehene Christen beiderlei Geschlechts, selbst aus dem Abendlande, die weite Reise in die Wüste nicht scheuten, um bei den Anachoreten und Cönobiten in ihren Zweifeln Aufklärung, und in ihren Anliegen geistlicher und materieller Art Trost und Erbauung zu erhalten. Niemand schien sich mehr von der Welt zurückgezogen zu haben als Johannes von Lycopolis in seiner Klause in der Thebais. Aber er blieb nicht verborgen, und die Weltflucht, die nicht etwa aus Misanthropie, sondern inniger Gottesliebe hervorgegangen war[1]), machte ihn weder gefühllos gegenüber den verschiedenen Leiden der Menschen noch überhaupt gleichgiltig gegen die Christen in der Welt. Er verliess allerdings nie seine Zelle; aber durch ein Fenster sprach er Worte der Erbauung und sprach denen, die dessen bedurften, Trost zu. Er liess für die Gäste, unter denen, wie Rufin bezeugt, auch die

1) »Er blieb allein in seiner Zelle und diente Gott allein, indem er Tag und Nacht sich mit Gott unterhielt und ohne Unterlass betete. So strebte er mit ganzer Reinheit der Seele nach dem Göttlichen, das alle Vernunft übertrifft. Denn je mehr er sich von allen menschlichen Unterredungen und Sorgen entfernte, desto mehr näherte sich ihm Gott«.

Digitized by Google

höheren Stände vertreten waren, in der Nähe seiner Wohnung eine Zelle bauen (Hist. mon. c. 1). Wie endlich Makarius der Egypter sich vor dem Andrang der Besucher, die den weiten und beschwerlichen Weg in die sketische Wüste nicht scheuten, zu schützen suchte, ist schon früher (S. 98) mitgeteilt worden.

Das egyptische Mönchtum entwickelte sich angesichts der heidnischen Philosophenschulen. Eine so ausserordentliche Erscheinung, wie es die christlichen Klöster waren, eine so grosse Zahl von hervorragenden Anachoreten in den Wüsteneien, konnte auf die heidnischen Philosophen, deren Lehren gerade in jener Zeit einen stark religiös-sittlichen Zug bekundeten, nicht ohne Eindruck bleiben. Weder die Sonnenglut noch die Beschwerlichkeit der Wege hielt sie ab in die Wüste zu eilen, um sich mit eigenen Augen zu überzeugen, wie daselbst die christlichen Mönche die ascetischen Grundsätze des Evangeliums in Thaten umzusetzen sich bemühten. Solche griechische Weltweise fanden sich auch einmal in der Mönchskolonie Pispir ein. Antonius, der zwar nicht wissenschaftlich gebildet, aber doch geistreich und schlagfertig war, legte ihnen mit Hilfe eines Dolmetschers dar, wie vorteilhaft sich die christlichen Mysterien von den zum Teil unsittlichen Mythologien abheben, und zeigte an praktischen Beispielen, wie sich die sittlich erneuernde und heiligende Kraft des christlichen Glaubens an seinen aufrichtigen Bekennern und Anhängern dokumentiere (vita Ant. c. 72—80). Gelegentlich eines anderen Besuches drückte ein Philosoph seine Verwunderung darüber aus, dass Antonius es so lange in der Wüste aushalte, da er daselbst des Trostes und des Vergnügens, das die Bücher gewähren, beraubt sei, worauf der letztere erwiderte: »Mein Buch ist die Natur, und die steht mir zu Gebote, so oft ich lesen mag, was Gott spricht« (Sozom. h. e. IV, 23). Diese Unterredungen führten, wie die vita Antonii bemerkt, zwar nicht zur Bekehrung der Philosophen, aber doch zu einer gerechteren Würdigung des Christentums[1]). Auch der sketische Mönch Serapion erzählte dem Cassian (coll. V, 21), wie ein greiser Anachoret einen Philosophen, der ihn anfangs für unwissend und bäuerisch erachtet hatte, durch eine lichtvolle Darstellung der christlichen Ethik in Erstaunen setzte.

1) Die in dem pachomianischen Kloster bei Panopolis erschienenen Philosophen waren keine Heiden, da sie die Pachomianer auf die Kenntnis der hl. Schrift prüfen wollten. Es waren dies jedenfalls Manichäer, deren Zusammentreffen mit Mönchen auch anderweitig bezeugt wird (Hist. mon. c. 9). *Grützmacher* (S. 75 Anm. 2) glaubt auf Grund der Stelle M 72: »Ihr rühmt euch grosse Mönche zu sein«, dass die Philosophen Mönche waren, indem er irrtümlich die Philosophen die Worte sprechen lässt.



Digitized by Google

Der gelehrte Kellienmönch Evagrius Pontikus ergriff sogar die Offensive, reiste öfters nach Alexandria und disputierte daselbst mit den griechischen Philosophen über die christliche Lehre[1]).

Wie Christus den sog. evangelischen Räten eine Hinordnung auf das Reich Gottes gegeben hat, so verwendeten auch die egyptischen Mönche die durch die Losschälung vom Irdischen gewonnene Freiheit und Energie im Dienste der Ausbreitung des Evangeliums. Während Sozomenus (h. e. II, 5) im allgemeinen erklärt, dass abgesehen von anderen Faktoren das gute Beispiel und der apostolische Eifer der Mönche im Zeitalter Constantins und seiner Nachfolger viel zur weiteren Ausbreitung des christlichen Glaubens beigetragen habe, finden wir in den Quellen des egyptischen Mönchtums hierüber noch genauere Einzelheiten. Als Antonius nach Alexandria kam, um für den nicänischen Glauben Zeugnis abzulegen, verlangten auch Heiden, ja selbst ihre Priester, diesen Mann Gottes zu sehen, und gewiss sind, wie der Verfasser der vita Antonii c. 70 bemerkt, in jenen Tagen so viele von ihnen Christen geworden, als man sonst etwa in einem Jahre es werden sah. Grosses Aufsehen erregte auch in Alexandria die Kunde von der evangelisatorischen Thätigkeit des berühmten Makarius des Egypters, der mit mehreren Genossen unter Kaiser Valens aus der Wüste auf eine Insel des Nildeltas verbannt worden war und die dortigen heidnischen Bewohner znm Christentum bekehrte (Rufin. h. e. II, 4). Als Apollonius zur Zeit des Kaisers Julian nicht weit von Hermopolis magna (Aschmunen) eine Mönchsgemeinde gründete, gab es in der Umgegend noch zehn heidnische Dörfer. Anlässlich eines Götzenfestes gelang es ihm, die Festgenossen dem Christentum zuzuführen. Diesem Beispiele folgten später noch viele andere, so dass in der ganzen Gegend fast gar kein Heide mehr anzutreffen war (s. oben S. 112 f.). Südlich von der eben genannten Stadt wohnte im Gebirge der Priester Kopres mit vielen Mönchen, durch deren Predigt und Liebeswerke die arme heidnische Landbevölkerung in jener Gegend für die Lehre Christi gewonnen wurde (Rufin. hist. mon. c. 7). Pachomius, dessen apostolischer Eifer in den Viten ausdrücklich gerühmt wird, erbaute gleich nach der Errichtung seines ersten Klosters in dem nächsten Dorfe Tabennîsi eine Kirche, in der er Samstags und Sonntags das arme Hirtenvolk der Umgegend versammelte und durch seine liebevolle Lehrweise zum Empfang der Taufe brachte (vita C 20). Wie er selbst schon als Katechumen zu Schenesit ein ascetisches Leben

1) Paradisus monach., *Migne* s. gr. t. 65 col. 448; die griech. Recension der hist. mon. c. 27 (bei *Preuschen* S. 86).

Digitized by Google

geführt hatte, so nahm er auch später, Jahr für Jahr, in seine Klöster Katechumenen als Mönche auf, die anlässlich des jährlichen Generalkonventes zu Pheboou getauft zu werden pflegten (s. oben S. 152, 180).

Aus den Berichten über diese Missionsthätigkeit ergibt sich, dass die Mönche mehr durch Erweise der Nächstenliebe als durch die Predigt Erfolge erzielten. Die in der Vollkommenheit fortgeschrittenen Mönche waren sich dessen bewusst, dass nur die Liebe den richtigen Weg zu den Herzen der Menschen finde; darum erklärte einmal Makarius der Egypter: »Eine hoffärtige und böse Rede macht auch gute Menschen böse, eine demütige und gute Rede aber macht auch die Bösen besser«. Veranlassung zu diesem Ausspruch bot ein Vorfall, der zugleich beweist, dass mancher Mönch aus Mangel an dem richtigen Takte für das Missionswerk wenig geeignet war. Makarius reiste nämlich einmal aus der sketischen Wüste nach Nitria und befahl dem ihn begleitenden Jünger, ein wenig vorauszugehen. Als nun der letztere einen bedeutenden Vorsprung hatte, begegnete er einem Götzenpriester, der hurtig des Weges lief und ein grosses Stück Holz trug, und rief demselben zu: »Wo gehst du hin, Dämon?« Der Priester geriet in Zorn, misshandelte den Mönch und liess ihn halbtot liegen. Dann lief er seines Weges weiter und begegnete dem Makarius. Dieser sprach zu ihm: »Sei gegrüsst, eine mühsame Arbeit hast du auf dich genommen«. Der Götzenpriester sprach voll Verwunderung: »Was hast du an mir Gutes gesehen, dass du mich so freundlich grüssest?« Makarius erwiderte ihm: »Weil ich sah, dass du von der Arbeit ermattet bist und liefest, ohne das Ziel zu kennen«. Der Priester entgegnete ihm: »Dein Gruss hat mich gerührt und überzeugt, dass du ein grosser Diener Gottes bist. Unterwegs begegnete mir ein ganz erbärmlicher Mönch und beschimpfte mich; aber ich habe es ihm heimgezahlt«. Alsdann ergriff er die Füsse des Makarius und fügte hinzu: »Ich verlasse dich nicht, bis du mich zum Mönch gemacht hast«. Hierauf gingen sie miteinander an den Ort, wo der misshandelte Mönch lag, hoben ihn auf und trugen ihn in die Kirche von Nitria. Die dortigen Mönche waren nicht wenig erstaunt, als sie Makarius in Begleitung des Götzenpriesters sahen; der letztere wurde in die Mönchsgemeinschaft aufgenommen, und, seinem Beispiele folgend, bekehrten sich viele Heiden zum Christentum [1]).

Wie noch heute, so waren auch damals die Grenzen des frucht-

1) *Rosweyd*, de vitis Patr. lib. III n. 127.



Digitized by Google

baren Nilthales von wilden Volksstämmen bewohnt. Dieselben konnten trotz der gegen sie unternommenen Feldzüge weder erreicht noch gänzlich unterworfen werden. Die Mönche, die sich meist im Gebirge oder in der Wüste niedergelassen hatten, wurden von ihnen häufig belästigt und ihrer geringen Habseligkeiten beraubt. So wurde nicht weit von einem pachomianischen Kloster ein Mönch durch die Blemmyer gefangen genommen[1]). Gegen Ende des vierten Jahrhunderts wurden von den räuberischen Maziken vier Kirchen in der sketischen Wüste zerstört und einige Mönche ermordet[2]) Indes gelang es auch den Mönchen, Angehörige dieser wilden Nomadenstämme zu bekehren und sogar für das Mönchsleben zu gewinnen. Der Kameltreiber Makarius aus dem wilden Volksstamm der Bukolier, die zwischen Alexandria und den Natronseen wohnten, machte sich bei dem Transport des Natrons nach Egypten öfters des Diebstahls schuldig, wofür er von seinen Herren hart gezüchtigt wurde. Eines Tages erschlug er an den Ufern des Mörissees beim Spiel einen Genossen, floh aus Furcht in die sketische Wüste, blieb unter den dortigen Mönchen als Büsser und ertrug demütig die Anspielungen derselben auf seine Vergangenheit[3]). Noch gewaltthätiger erscheint der Beduine (ποιμὴν ἀγροικὸς) Apollo[4]). Sein wildes Temperament reizte ihn einmal beim Anblick einer schwangeren Frau zur Ermordung derselben und Öffnung ihres Leibes. Von Reue ergriffen, kam er in die sketische Wüste und bekannte den Mönchen seine Unthat. Als er hierauf beim Psalmengebet die Worte hörte: »Die Zeit unserer Jahre ist siebzig Jahre und aufs höchste achtzig Jahre, und was darüber hinaus ist, ist Mühsal und Schmerz,« entschloss er sich zur Busse mit den Worten: »Ich bin schon vierzig Jahre alt, und habe noch kein einziges Gebet zu Gott gesprochen; nun will ich, wenn ich vierzig weitere Jahre lebe, nicht aufhören, Gott um Verzeihung meiner Missethaten zu bitten.« Tag und Nacht betete er in seiner Zelle: »Herr, als Mensch habe ich gesündigt, als Gott sei mir gnädig.« Ein Mönch, der bei ihm blieb, hörte ihn auch beten: »Herr, ich bin dir lästig gewesen, aber verzeih mir, damit ich ein wenig Ruhe finde,« und der reuige Büsser erhielt die Gewissheit, dass ihm Gott alle seine Missethaten, auch die an dem Weibe begangene, vergeben habe; wegen des Frevels an dem Kinde aber blieb er in Ungewissheit. Indes tröstete ihn ein greiser Mönch

1) Vita C 54, P 9 f.
2) *Rosweyd*, de vitis Patr., lib. V libell. 18 n. 14; lib. III n. 199.
3) S. oben S. 101, dazu Apophthegm. Patr., *Migne*, s. gr., t. 45, col. 273
4) Apophth. Patr. l. c. col. 133.

Digitized by Google

mit den Worten: »Auch das an dem Kinde begangene Verbrechen hat dir der Herr verziehen; doch überlässt er dich der Unruhe, weil dies deiner Seele zuträglich ist.« Auch der Athiopier Moyses (s. oben S. 102), einer der bedeutendsten Mönche in der Sketis, war bis zu seiner Bekehrung Hauptmann einer Räuberbande und gefürchtet wegen seiner herkulischen Stärke. Von seiner tiefen Einsicht in die ascetische Mystik legen sowohl die Collationen Cassians (I und II) als auch die Apophthegmensammlungen Zeugnis ab. Von seiner herkulischen Stärke machte er einmal noch als Mönch Gebrauch, indem er vier Räuber, die in seine Zelle eindringen wollten, band und vor die Thür der Kirche brachte. Als die Übelthäter erfuhren, dass der Mönch, der sie bewältigt hatte, der ehemalige Räuberhauptmann Moyses wäre, empfanden sie Reue über ihr bisheriges Sündenleben und führten als Mönche ein erbauliches Leben. Auch durch die Mönche in der Thebais geschahen Bekehrungen einzelner Räuber. Der in der Nähe von Oxyrrhynchos (Behnesa) wohnende Klausner Theon[1]) bekehrte einige Räuber, die seine Zelle des Nachts plündern wollten. In einem benachbarten Kloster aufgenommen, besserten dieselben ihr Leben. Gleichen Erfolg erzielte der etwas mehr südlich an einem abgelegenen Orte wohnende Ammon, als er eines Tages einige Räuber, die ihm öfters Brot aus seiner Zelle stahlen, bei einer ähnlichen That ertappte, ihnen trotzdem gleich einen Liebesdienst erwies und dabei sie in aller Freundlichkeit zur Umkehr mahnte[2]). Durch die Bemühungen des schon oben erwähnten Apollonius, der eine Mönchskolonie bei Hermopolis (Aschmunên) leitete, wurde ein Beduine, der zwischen zwei Nachbardörfern beständig Unfrieden säte, umgewandelt und in die Mönchsgemeinde aufgenommen. Viertausend Schritt von Antinoupolis entfernt, lebte der ehemalige Räuber Capiton[3]) in einer Höhle; aus Furcht, seiner Leidenschaften noch nicht ganz Herr geworden zu sein, wagte er es nicht, ins Nilthal unter die Menschen zu gehen. Der Begründer einer Mönchskolonie in der Oberthebais, an deren Spitze Rufin den Priester Kopres fand, war ein gewisser Patermutius[4]), der als Räuber und Grabschänder in jener Gegend berüchtigt war, aber bei der Ausübung seines unsauberen Handwerks in dem Hause einer gottgeweihten Jungfrau in sich ging und, nachdem er durch ein dreijähriges Katechumenat in der Wüste Beweise seiner Sinnesänderung

1) Rufin. hist. mon. c. VI.
2) Ebend. c. VIII.
3) Hist. Laus. c. XCIX.
4) Hist. mon. c. IX; Paradisus Patr., *Migne*, s. gr. t. 65 col. 449.

Digitized by Google

geliefert hatte, schliesslich getauft wurde. So brachten diese Mönche ihre Überzeugung von der Möglichkeit der Sinnesänderung der rohen Beduinen durch die That zum Ausdruck und standen selbst nicht an, die Bekehrten in ihre Reihen aufzunehmen [1]).

Die Losschälung von der Welt, die nicht aus Menschenhass, sondern aus christlicher Gottesliebe hervorgegangen war, erstickte auch nicht in den Herzen der Mönche das Zartgefühl für das materielle Elend ihrer Mitmenschen. Vielmehr lesen wir, dass ihre Entsagung und ihr Opferleben auch der notleidenden Menschheit zu gute kam. Wie Antonius Handarbeit verrichtete und einen Teil des Erlöses seiner Arbeit für seinen Lebensunterhalt, das übrige aber für die Armen verwendete, so arbeiteten auch seine Mönche, um Almosen geben zu können [2]). Über die charitative Thätigkeit, die Pachomius als Ascet in Schenesit und dann als Anachoret in Gemeinschaft mit seinem ascetischen Lehrer Palaemon übte, ist schon oben (S. 283 f.) gesprochen worden. Alles Überflüssige unter die Armen auszuteilen, galt

---

1) Hier wäre noch zu untersuchen, in wieweit die egyptischen Mönche des 4. Jahrh. an dem Zerstörungswerk der heidnischen Tempel beteiligt gewesen sind. *Amélineau* (s. den Artikel »Le christianisme chez les anciens coptes« in der Revue de l'histoire des Religions, 14 (1886) S. 335 ff.) behauptet zwar, dass die Lektüre der alttestamentlichen Schriften den Mönchen den Impuls zur Tempelstürmerei gegeben hätte; indes fehlt in diesem Artikel jegliche Begründung dieser Vermutung. In der Mönchsliteratur des 4. Jahrh. findet man bis zum Jahre 389, wo der Patriarch Theophilus von Alexandria auf Grund kaiserlicher Edikte heidnische Tempel in christliche Lokale zu verwandeln oder zu zerstören anfing, keinen einzigen Anhalt dafür, dass die egyptischen Mönche in fanatischer Weise gegen die heidnischen Heiligtümer gewütet hätten. Vielmehr liest man, dass die Mönche sich auf der Reise nicht genierten, in verlassenen Tempel Unterkunft für die Nacht zu suchen (Rosweyd, de vitis Patr. lib. V. libell. 5 n. 24). Pachomius lebte anfangs als Ascet in einem alten Serapistempel bei Schenesit, ohne dass die dortigen Christen daran Anstoss nahmen, und in Oxyrrhynchos machten die Mönche die Tempel zu Klöstern (s. oben S. 115). Die erste und einzige Notiz, welche die Tempelstürmerei des Theophilus mit dem Mönchtum in Verbindung bringt, findet sich in den Apophthegmata Patrum (Migne s. gr. t. 65 col. 200): Ἦλθόν ποτε πατέρες εἰς Ἀλεξάνδρειαν κληθέντες ὑπὸ Θεοφίλου τοῦ ἀρχιεπισκόπου, ἵνα ποιήσῃ εὐχὴν καὶ καθέλῃ τὰ ἱερά«. Damit ist aber noch nicht bewiesen, dass die Mönche einen hervorragenden Anteil an der Zerstörung des Serapeum in Canopus und der alexandrinischen Tempel genommen hätten, und andere das egyptische Mönchtum, des 4. Jahrh. mehr belastende Angaben findet man weder bei dem heidnischen Historiker Zosimus noch bei dem Sophisten Eunapius. Der letztere berichtet nur, dass in Canopus, dem bisherigen Rendez-vous der heidnischen Lebewelt, nach der Zerstörung des Serapeum Mönche — und zwar, wie wir anderweitig (s. oben S. 173 f.) wissen, Pachomianer — sich niedergelassen hätten, wobei er sich nicht enthalten konnte, seinem Fanatismus gegen das christliche Mönchtum überhaupt Luft zu machen (Eunapius, ed. Boissonade, Amsterdam, 1822, S. 44 f.). Amélineau selbst will die Frage nach der Beteiligung der egyptischen Mönche bei der Zerstörung der heidnischen Tempel unentschieden lassen, da hierbei, wie er sagt, noch andere Faktoren, wie die muselmännische Invasion und das türkische Regime, in Betracht zu ziehen wären.

2) Vita Ant. c. 3 u. 44.

Digitized by Google

als heiliges Gesetz in den Kreisen der egyptischen Einsiedler, und da die Mönche sich ihrer kranken und altersschwachen Mitbrüder annahmen, so war es auch verpönt, für die Bedürfnisse des Alters oder der Krankheit einen Sparpfennig zurückzulegen. Ein Verstoss eines nitrischen Mönches gegen diese traditionelle Satzung erregte darum ein grosses Aufsehen unter seinen Genossen. Dieselben hielten unter sich Rat, was mit den hundert Solidi, die der verstorbene Mitbruder sich durch Leinweberei verdient hatte, zu thun sei. Die einen meinten, man solle sie unter die Armen verteilen; andere, man solle sie der Kirche schenken; einige wieder, man solle sie den Verwandten schicken. Makarius aber und Pambo, Isidor und die anderen, die man als Väter betrachtete, bestimmten, das Geld samt seinem Besitzer zu begraben, indem sie sagten: »Dein Geld soll bei dir zu deinem Verderben sein«. Das braucht niemand, fügt Hieronymus[1]) hinzu, für grausam zu halten; denn es ergriff alle Mönche durch ganz Egypten ein solcher Schrecken, dass sie es von nun an für ein Verbrechen hielten, auch nur einen Solidus zu hinterlassen. Die vielen Mönche, die in der fruchtbaren Landschaft Arsinoë unter der Leitung des Priesters Serapion standen, lebten von dem Ertrage der Arbeit ihrer Hände. Zur Zeit der Ernte arbeiteten sie um Lohn. Jeder verdiente etwa achtzig Malter Getreide. Den grössten Teil dieses Erwerbes boten sie dem Vorsteher zur Austeilung unter die Armen, und damit wurden nicht bloss die Armen jener Gegend bedacht, sondern ganze Schiffe, mit Getreide beladen, wurden nach Alexandria geschickt und die Vorräte unter die Gefangenen oder andere Notleidende ausserhalb Alexandrias verteilt[2]). Die Wohltätigkeit der egyptischen Mönche beschränkte sich auch nicht auf die engere Heimat. Zur Zeit der schweren Verfolgung unter Valens sandten sie den verbannten und zu den härtesten Arbeiten in den Bergwerken verurteilten Katholiken bis nach Armenien und Pontus Geld und Lebensmittel[3]). Von Pachomius lesen wir, dass er seit seiner ersten Klostergründung allen Überfluss unter die Armen auszuteilen pflegte und während eines Notstandes alle Klostervorräte hingab, so dass es den Seinigen an Brot gebrach[4]). Überhaupt ent-

1) Ep. ad Eustochium XXII (Vallarsi) c. 33.

2) Hist. mon. c. 18. An dieser Stelle bemerkt noch *Rufin*, dass fast alle egyptischen Mönche zur Erntezeit als Schnitter arbeiteten. Bestätigt wird dies durch die Verba Seniorum, wonach selbst angesehene Mönche, wie Sisoes, der Schüler des Antonius, Makarius der Egypter, zur Erntezeit die Wüste verliessen und als Feldarbeiter sich verdangen. S. *Rosweyd*, de vitis Patr. lib. VI libell. 2 n. 8; lib. V libell. 14 n. 14, libell. 17 n. 20. Vgl. *Cassian*, coll. XV, 4.

3) *Cassian*, coll. XVIII, 7.

4) S. oben S. 209.

Digitized by Google

halten die Apophthegmensammlungen viele Berichte, in denen eine über das gewöhnliche Mass hinausgehende Opferfreudigkeit und Entäusserung einzelner Mönche zu Gunsten der Armen zum Ausdruck kommt[1]).

Während die egyptischen Mönche meist durch Handarbeit sich das tägliche Brot und die Mittel zur Bethätigung der Nächstenliebe zu verschaffen suchten, besuchte Apollonius (s. ob. S. 96) Tag für Tag unverdrossen die Kranken der nitrischen Mönchskolonie, verabreichte ihnen die nötigen Arzneien und Erfrischungsmittel und sorgte noch auf dem Sterbebette für einen Nachfolger in diesem Liebeswerk. Der Priester Isidorus[2]), der seine Jugendzeit unter den Nitriern zugebracht hatte, leitete in Alexandria ein Haus für Arme und Obdachlose und erfreute sich wegen seiner charitativen Thätigkeit auch bei den Heiden eines hohen Ansehens. Der Juwelier Makarius gab sein Geschäft in Alexandria auf, widmete sich als Priester und Ascet dem Krankendienste und machte sein Haus zu einem Spital für Sieche und Krüppel beiderlei Geschlechts. Palladius[3]) zeigt an einer Episode, wie seine Liebe zu den Kranken, die er seine Hyacinthen und Smaragde nannte, ihn bei der Beschaffung der Subsistenzmittel erfinderisch machte.

Besonders berühmt waren die egyptischen Mönche durch die Übung der Gastfreundschaft. Jedes Kloster und jede Mönchskolonie hatte ein Xenodochium, die Zufluchtsstätte für Fremde und Durchreisende. Sowohl die pachomianischen als auch die übrigen Mönchsregeln, welche den Namen des Antonius, Isaias sowie anderer Mönchsväter des vierten Jahrhunderts tragen, enthalten Vorschriften über die Gastfreundschaft. Voll Begeisterung schildert Rufinus (hist. mon. c. 21) die liebevolle Aufnahme, die ihm und seinen Genossen von den nitrischen Mönchen zu teil geworden ist. »Als wir uns«, sagt er, »dem Orte näherten, und die Mönche bemerkten, dass Fremdlinge ankämen, strömten sie wie ein Bienenschwarm ein jeder aus seiner Zelle hervor. Heiter und hurtig kamen sie uns entgegen und brachten Brot und Wasser zu unserer Erquickung. Dann führten sie uns unter Psalmengesang zur Kirche und wuschen uns die Füsse. Was soll ich erst von ihrer Menschenfreundlichkeit sagen, mit der sie uns allerlei Gefälligkeiten und Liebesdienste erwiesen? Sie bemühten sich nicht nur, uns in ihre Zellen zu führen und sich gast-

1) Vgl. Apophthegm. Patr., *Migne*, s. gr. t. 65 col. 191, 307; *Rosweyd*, de vitis Patr. lib. III n. 70.
2) Hist. Laus. c. 1.
3) Ebend. c. 6.

Digitized by Google

freundlich zu erweisen, sondern gaben auch durch ihr Beispiel die besten Belehrungen in der Tugend. Nirgends sahen wir die Liebe in solcher Blüte; nirgends bemerkten wir solchen Eifer in der Ausübung der Werke der Barmherzigkeit; nirgends eine so vollkommene Gastfreundschaft«. Ähnlich befiehlt der Abt Jesaias [1]) den Einsiedlern, wenn jemand an der Thür der Zelle anklopfe, sofort von der Arbeit abzulassen und ihm Erfrischungen zu reichen. Heiter sollten sie dem Fremdling entgegengehen und ihn grüssen. Nach Verrichtung des Gebetes sollten sie sich zum Gaste setzen und ihn nach seinem Befinden fragen. Sie sollten ihm ein Buch zum Lesen geben oder dem Ermüdeten Ruhe gewähren und dessen Füsse waschen. Sein zerrissenes Kleid sollten sie zusammennähen oder, wenn es schmutzig ist, reinigen. Wenn der Fremdling arm sei, sollten sie ihn nicht im Elend entlassen, sondern ihm geben, was Gott ihnen selbst geschenkt habe. Überhaupt setzten die Einsiedler das Beste, was sie hatten, ihren Gästen vor. Ja, um der Gäste willen, sagt Cassian [2]), wurde von den egyptischen Mönchen mit Ausnahme der durch die Kirchengesetze angeordneten Fasten am Mittwoch und Freitag überall, wohin wir kamen, das tägliche Fasten unterbrochen. Als ich darüber einem Vorsteher gegenüber meine Verwunderung aussprach, erhielt ich zur Antwort: »Das Fasten ist immerdar bei mir; dich aber, den ich wieder entlassen muss, kann ich nicht bei mir behalten. Das Fasten, so nützlich und notwendig es auch immer ist, ist doch nur die Darbringung eines freiwilligen Geschenkes; aber das Werk der Liebe zu erfüllen, fordert das Gebot. Deshalb muss ich in dir Christum aufnehmen und speisen. Habe ich dich aber entlassen, so kann ich die Nächstenliebe, die ich um seinetwillen dir erzeigt habe, durch ein strengeres Fasten an mir ersetzen.«

Aus diesen Erörterungen ergibt sich, dass das Mönchtum den übrigen Menschen, insbesondere den Christen, nicht als eine ganz abgeschlossene Welt gegenüberstand. »Die Mönche flohen nicht die Welt in jedem Sinne dieses Wortes.« Theodoret (h. eccl. IV, 27) macht im Hinblick auf Antonius und andere Anachoreten, die die Wüste verliessen und in Alexandria für den nicänischen Glauben Zeugnis ablegten, die Bemerkung: »So wussten jene Gottesmänner das Zuträgliche je nach der Zeit zu bemessen, sowohl wann man die Ruhe lieben, als auch wann man die Städte der Wüste vorziehen müsse«. Was aber die Mönche unter Menschenflucht verstanden, lehrt ein hervorragender Vertreter der sketischen Wüste

1) Oratio III u. V, *Migne* s. gr. t. 40 col. 1110 u. 1121 f.
2) De coenob. instit. V, 24.

Digitized by Google

Makarius der Egypter, der darüber befragt, den Bescheid gab: »Menschen fliehen heisst, in seiner Zelle bleiben, seine Sünden beweinen, die bei den Menschen vorkommende Neigung zur Geschwätzigkeit hassen und, was über alle Tugenden geht, seine Zunge bezähmen und den Bauch beherrschen.« Beachtet man überhaupt, wieviel das egyptische Mönchtum zur Förderung des Reiches Gottes, zur Hebung des himmlischen Sinnes in der Christenheit beigetragen, und wie es die Gottes- und Nächstenliebe zu bethätigen gesucht hat, so ist es jedenfalls nicht angebracht, in so pointierter Weise von der Weltflucht jener Mönche zu reden. Es mag sein, dass ein Vergleich zwischen dem morgen- und abendländischen Mönchtum einen solchen Eindruck erwecken könnte. Aber man vergesse nicht die Verschiedenheit der Kulturverhältnisse, unter denen die beiden Erscheinungen hervorgetreten sind. Die Eigenart des morgenländischen Wesens und Kulturstandes hat notwendigerweise auch der äuseren Wirksamkeit des egyptischen Mönchtums ein ganz anderes Gepräge gegeben.

### *§ 7. Das Verhältnis der Anachoreten zu den Cönobiten.*

Die Meinung Amélineaus, als hätte Pachomius aus Apathie gegen die Anachoreten das Cönobitentum ins Leben gerufen, und die Grützmachers, als hätte Pachomius die Geringschätzung der anachoretischen Lebensweise auch dadurch bekundet, dass er Sünder von den Toren seiner Klöster abgewiesen und sie den Anachoreten zugewiesen hätte, ist schon früher (s. ob. S. 154f, 187f.) richtig gestellt worden.

Auch Revillout[1]) glaubt auf Grund zweier Apophthegmen eine gewisse Animosität der Cönobiten gegen die Anachoreten konstatieren zu müssen. Brüder aus einem Kloster (de monasterio fratres), heisst es in der Verba Seniorum[2]), besuchten einmal die Väter in der Wüste (eos qui in eremo commorabantur patres). Ein alter Eremit, zu dem sie zuerst kamen, nahm sie sehr freundlich auf, liess sie, weil sie von der Reise ermüdet waren, schon vor der neunten Stunde essen, indem er ihnen alles, was er in der Zelle hatte, vorsetzte, und legte ihnen dann nahe auszuruhen. Abends beteten sie die Psalmen in herkömmlicher Weise, desgleichen des Nachts. Der Einsiedler, der sich an einem abgesonderten Orte zur Ruhe begab, hörte, wie die Klosterbrüder zu einander sagten: »Diese Einsiedler essen mehr und besser, als wir im Kloster«, schwieg aber dazu.

1) Archives des missions scient. et litt., III série, t. IV p. 490—492. Vgl. auch oben S. 239 Anm. 2.

2) *Rosweyd*, de vitis Patr. lib. III n. 5 (Migne, s. l. t. 73 col. 741).

Digitized by Google

Da es Tag geworden war, machten sich die beiden Gäste auf den Weg, um einen anderen Einsiedler in der Nähe zu besuchen. Beim Abschied sprach der Greis zu ihnen: »Grüsst ihn von mir und sagt ihm: Gieb acht und begiess die Kräuter«. Als sie nun zu dem anderen Einsiedler kamen, richteten sie die Worte des Auftraggebers aus. Der neue Gastgeber verstand den Wink; er nahm sie auf, lud sie aber ein, ihm bei der Korbflechterei zu helfen. Abends verrichtete er mit ihnen ausser dem gewöhnlichen Gebete noch andere Psalmen, und nach dem Gebete sprach er zu ihnen: »Wir pflegen zwar nicht täglich zu essen, aber euretwegen werde ich mitessen«. Er setzte ihnen nun trockenes Brot und Salz vor, erklärte: »Euretwegen werden wir heute etwas mehr geniessen«, und brachte etwas Essig, Salz und Öl nach. Nach Tische fing er wieder an mit ihnen Psalmen zu beten, beinahe bis zum Anbruch des Tages. Dann sprach er zu ihnen: »Ich kann heute euretwegen den ganzen Psalmenkanon nicht beten; ruhet ein wenig aus, da ihr von der Reise noch müde seid«. Als nun die erste Morgenstunde heranbrach, wollten die Klosterbrüder von ihm fortgehen. Der Einsiedler aber erlaubte es ihnen nicht und sagte: »Bleibet doch noch einige Tage bei mir; ich entlasse euch heute nicht, sondern möchte euch aus Liebe noch wenigstens drei Tage bei mir behalten«. Als sie dies hörten, standen sie des Nachts auf und entfernten sich heimlich, ehe es Tag geworden war. So weit der erste Bericht. Selbst wenn angenommen wird, dass die fratres de monasterio Pachomianer des vierten Jahrhunderts waren, so beweist doch dieses Faktum höchstens, dass jene reisenden Klosterbrüder beschränkte Geister waren und deshalb die aussergewöhnlichen Erweise der Gastfreundschaft nicht zu würdigen verstanden. Der zweite Bericht[1]), den Revillout heranzieht, lautet folgendermassen: Als einmal Antonius anlässlich eines Besuches pachomianischer Mönche die cönobitische Lebensweise derselben lobend hervorhob, erklärten ihm seine Schüler: »Wenn diese Cönobiten aller Ehre würdig sind, wie kommt es denn, dass sie, wenn wir in eines ihrer Klöster kommen, uns lange ausforschen, ob wir nicht Meletianer seien, bis wir ärgerlich bekennen, dass wir Schüler des Abbas Antonius sind? Sie entschuldigen sich dann mit den Worten: »Viele kommen hierher, geben sich als Antonianer aus und werden deshalb nach der Vorschrift des Evangeliums gastfreundlich aufgenommen; aber nachher erfahren wir, dass sie Meletianer gewesen sind«. So wenig Glauben schenken sie uns«. Es ist

1) *Mingarelli*, Aegyptiorum codicum reliquiae etc. fasc. I, Bononiae 1795, p. 184 s.

Digitized by Google

nicht richtig, wenn Revillout behauptet, dass Antonius Mühe hatte, diese Frage seiner Schüler in befriedigender Weise zu lösen. Er antwortete ihnen nämlich: »O ihr Einfältigen, die ihr alles (jeden) ohne Prüfung aufnehmet! Wollt ihr etwa, dass die Cönobiten sich so benehmen wie ihr? Diese befolgen das Wort des Herrn: Hütet euch vor den falschen Propheten, welche in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber reissende Wölfe sind (Matth. 7, 15); und an einer anderen Stelle heisst es: Prüfet alles und behaltet das beste (I. Thess. 5, 21), weil mancher Weg dem Menschen der rechte dünkt, aber das Ende davon zum Tode führt (Prov. 14, 12; 16, 25)«. Und die Schüler, heisst es weiter, erkannten, dass das Urteil ihres Lehrmeisters über die Cönobiten das richtige sei. Auch in diesem zweiten Berichte ist keine Rede davon, dass die Cönobiten das Eremitentum als »eine minderwertige Form des Mönchsideals« betrachtet haben.

Übrigens gibt es Thatsachen genug, welche darthuen, dass die beiden Mönchsgattungen friedlich neben einander bestanden haben. Wir lesen, dass Pachomius nach Gründung des ersten Cönobiums zu Tabennîsi mit den Anachoreten gute Beziehungen unterhielt, und dass sogar drei Anachoretengruppen sich in seinen Klosterverband aufnehmen liessen (s. oben S. 154, 156). Fremden Mönchen, die als Gäste erschienen, wurde besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und die Einschränkung des Verkehrs der Gäste mit den Klosterinsassen geschah nur aus disciplinären und pädagogischen Rücksichten (s. oben S. 218). In einer Anachoretenkolonie bei Esneh (Latopolis) war man voll des Lobes über das neue Klosterinstitut des Pachomius, und dies war für den jugendlichen Theodor, der unter diesen Einsiedlern weilte, die Veranlassung, sich den Pachomianern anzuschliessen (S. 161). Allerdings erscheinen später auf dem Concil zu Esneh Anachoreten aus jener Gegend als Widersacher des Pachomius; doch der Stein des Anstosses waren nicht die cönobitischen Bestrebungen, sondern die Visionen des Pachomius, über die dorthin ganz eigentümliche Gerüchte gedrungen waren (S. 141 ff.).

Pachomius war kein Schüler des Antonius; aber beide Männer hatten Kunde von einander. Wie Pachomius die Wirksamkeit des Antonius gewürdigt hat, ergibt sich aus seinem Diktum, das der Generalabt Theodor unter Berufung auf das Zeugnis der älteren Mitbrüder gelegentlich berichtet[1]): »Drei Dinge sehe ich zu unserer

1) C 87, A$^r$ 678; *Mingarelli*, l. c. p. 206.

Digitized by Google

Zeit an Wohlgefälligkeit vor Gott und den Menschen zunehmen. Es ist dies Athanasius, der unerschrockene Verteidiger des Glaubens, und Antonius, das vollendete Muster des Anachoreten. An dritter Stelle setze ich das cönobitische Institut, das eine Norm ist für alle jene, die Menschen zur Förderung in der Vollkommenheit vereinigen wollen«. Wieviel wiederum den Pachomianern an dem Urteil des Antonius über das Werk ihres geistlichen Vaters gelegen war, beweist der ausführliche Bericht hierüber in dem sahidischen Fragment de vita Pachomii et Theodori [1]). Gleich nach dem Tode des Pachomius (9. Mai 346) wurden von dem neuen, aber schwer erkrankten Generalabt Petronius Mönche, darunter Theodor und Zachaeus, nach Alexandria gesandt, um den daselbst erwarteten Patriarchen Athanasius zu begrüssen und zugleich verschiedene Geschäfte zu besorgen. In der Mönchskolonie Pispis trafen sie Antonius, der sie aufs freundlichste empfing und also tröstete: »Weinet nicht über den Verlust eures Abtes; denn ihr habt seinen Geist empfangen. Wie gern hätte ich ihn bei Lebzeiten gesehen; aber ich bin dessen nicht würdig gewesen. Er hat Seelen um sich geschart, um sie dem Herrn heilig darzustellen und mich durch die Begründung der cönobitischen Lebensweise, die wahrhaft apostolisch ist, übertroffen«. Als nun die Mönche, erstaunt über dieses Lob, Antonius fragten, warum er nicht selbst die cönobitische Lebensweise ergriffen hätte, antwortete dieser: »Als ich Mönch wurde, gab es noch nirgends Cönobien; jeder Ascet lebte für sich in der Nähe eines Dorfes oder einer Stadt und ich als Einsiedler in der Wüste. Erst euer Vater Pachomius hat das Cönobitentum eingeführt und damit eine sichere Zufluchtsstätte für alle, die gegen den Erzbösewicht kämpfen wollen, geschaffen. Ich bin aber zu alt geworden, um noch ein solches Werk auf mich nehmen zu können. Doch komme ich wenigstens von Zeit zu Zeit aus meiner Klause zu den Brüdern herab, um sie in dem Worte Gottes zu festigen und ihre Seelen zu retten«. Beim Abschied übergab ihnen Antonius einen Brief an Athanasius. Während ihres Aufenthaltes in Alexandria starb Petronius, und Orsiisi wurde sein

1) *Mingarelli* l. c. p. 152—211. An einer Stelle (p. 196) hat der Text eine Lücke; doch ist das Fehlende aus dem Nächstfolgenden eruierbar. — In dem bedeutend abgekürzten Bericht der vita C 77, wo auch die beiden nach einander nach Alexandria abgesandten Mönchsdeputationen in eine einzige verschmolzen erscheinen, wird noch ein genauerer Termin für die Abreise der Mönche angegeben: »ὅτε ὁ ἀρχιεπίσκοπος ὁ ἅγιος Ἀθανάσιος ἀνέκαμψεν μετὰ δόξης κυρίου ἀπὸ τοῦ κομιτάτου παρερχόμενος«. Die feierliche Rückkehr des Athanasius nach Alexandria erfolgte aber am 21. Oktober 346. Vgl. den Index der Festbriefe *Migne* s. gr. t. 26 col. 1355, Chronicon acephalum *Migne* l. c. col. 1443. Der Araber, der sich bei diesem Reisebericht (p. 656) an die vita C hält, lässt Athanasius fälschlich aus Constantinopel zurückkehren. Vgl. dazu *Ladeuze* p. 231.

Digitized by Google

Nachfolger. Die Nachricht hiervon erhielten sie durch Mitbrüder aus ihrem Heimatskloster. Diese neu angekommenen Pachomianer brachten zugleich von Antonius, dem auch sie einen Besuch abgestattet hatten, zwei Briefe. In dem einen, der an Theodor gerichtet war, kondolierte Antonius zum Tode des Petronius und lobte den neuen Generalabt wegen der himmlischen Visionen als einen zweiten Israel. In dem zweiten Schreiben, das für Athanasius bestimmt war, empfahl er die Pachomianer und ihr in so kurzer Zeit doppelt heimgesuchtes Institut dem Gebete des Patriarchen. Beide Schriftstücke finden sich nur in dem von Mingarelli veröffentlichten sahidischen Fragment und sind zugleich die einzigen in koptischer Sprache auf uns gekommenen Briefe des Antonius. Nach einem herzlichen Empfange beim Patriarchen Athanasius kehrten die Pachomianer in die Thebais zurück und freuten sich, dem neuen Generalabt Orsiisi einen Brief des Patriarchen sowie das Kondolenzschreiben des Antonius einhändigen zu können. Die guten Beziehungen zwischen Antonius und den Pachomiern dauerten auch weiter fort. Der Generalabt Theodor, der auf der eben erwähnten Reise nach Alexandria Antonius persönlich kennen gelernt hatte, erhielt von diesem ein interessantes Schreiben über die Busse, das uns noch in dem zweitnächsten § beschäftigen wird. Mitgeteilt ist dasselbe in einem Briefe, in dem der Bischof Ammon dem Patriarchen Theophilus von Alexandria über seine Erlebnisse in dem pachomianischen Kloster Phebôou Bericht erstattet hat (ep. Ammonis c. 20). Dieser letztere Brief ist zugleich ein Beweis dafür, dass die Pachomianer die anachoretische Lebensweise der nitrischen Mönche durchaus nicht als eine »minderwertige Form des Mönchsideals« ansahen. Ammon hatte nämlich in Phebôou drei Jahre (352—355) als Mönch zugebracht, als er zufällig die Nachricht erhielt, dass sein Vater in den egyptischen Klöstern vergeblich nach ihm geforscht hätte und seine Mutter ihn nunmehr als einen Verschollenen beweine. Der Generalabt Theodor, den er bloss um die Erlaubnis bat, seine Mutter in Begleitung zweier Mitbrüder besuchen zu dürfen, machte ihm den Vorschlag, zum Troste der Mutter seinen Wohnsitz bei den »heiligen und gottgefälligen« Männern in Nitria aufzuschlagen. Er blieb auch dem nunmehrigen Nitrier Ammon zugethan und schickte demselben zur Zeit des Kaisers Julian einen Brief, in dem er den Sieg der Kirche über den Arianismus prophezeite. Man las diesen Brief in dem nitrischen Gotteshause den Mönchen vor und schickte ihn dem verbannten Bischof von Hermopolis parva, Namens Drakontius, zu dessen Sprengel Nitria gehörte. Ammon bemerkt zum Schluss,

Digitized by Google

dass sich dieser Brief wohl noch im Besitz des Bischofs Dioskuros, des zweiten Nachfolgers des Drakontius, befinde (ep. Amm. c. 21 u. 22).

Nach alledem kann wohl von einem principiellen Antagonismus zwischen den Anachoreten und Cönobiten nicht die Rede sein.

### *§ 8. Das Verhältnis des Mönchtums zum Klerus.*

Nach Grützmacher (S. 57) war das Mönchtum »eine freie Bewegung, die sich der Kirche entzogen hatte, indem man nicht mehr im Schatten der verweltlichten Kirche leben oder sterben wollte«. Ähnlich sagt Harnack[1]): »Man floh nicht nur die Welt in jedem Sinne dieses Wortes, man floh auch die Weltkirche«. Was sagen aber die egyptischen Mönchsviten über das Verhältnis des Mönchtums zum Klerus? Beginnen wir mit den Pachomianern.

Pachomius steht seit der Gründung seines ersten Klosters, das zum Sprengel des Bischofs Serapion von Tentyra (Denderah) gehörte, in Verbindung mit diesem Oberhirten. Mit Zustimmung desselben baute er im Dorfe Tabennîsi eine Kirche, um die arme Hirtenbevölkerung der Umgegend für das Christentum zu gewinnen (C 20; M. 39, A$^r$ 384 f.). Auch mit dem niederen Klerus stand er in Kontakt. Zur Abhaltung des sonntäglichen Gottesdienstes im Kloster erbat er sich irgend einen Priester der nächstgelegenen Kirchen (C 20. M 33, A$^r$ 372). Ein besonders inniges Verhältnis bestand zwischen ihm und dem Priester Dionysius, der als Konfessor in hohem Ansehen stand und Verwalter der Kirche von Tentyra war[2]). Das zweite Kloster Phebôou gehörte zur Diözese des Bischofs von Diospolis (Hôu), mit dessen Gutheissung Pachomius eine kleine Kirche im Bereich der Klostermauern baute (M 71). Ein dritter Bischof, Arius von Panopolis (Akhmin), der über die neue cönobitische Lebensweise viel Gutes gehört hatte, bat um die Errichtung eines Klosters in der nächsten Umgebung seiner Bischofsstadt (C 51, A$^r$ 569). Nur bei der Gründung eines einzigen Klosters, nämlich des zu Phenoum bei Latopolis (Esneh), stiess Pachomius auf Schwie-

1) Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, Giessen 1901, S. 23.

2) C 28, M 58, A$^r$ 557. — Alle drei Viten berichten bei dieser Gelegenheit, dass Dionysius seinem intimen Freunde einmal darüber Vorhaltungen machte, dass er fremde Mönche, die sein Kloster besuchten, in dem Fremdenhause unterbringe und deren Verkehr mit seinen eigenen Leuten einschränke. Grützmacher erklärt dazu, dass Pachomius diesen Eingriff in die innere Einrichtung seines Institutes kurz abgewiesen hätte (S. 57). Allein alle drei Quellen geben eine längere Rede an, in der Pachomius seine Handlungsweise begründete, und bezeugen ausdrücklich, dass Dionysius hierauf seinem Freunde vollständig Recht gab.

Digitized by Google

rigkeiten. Erklärlich ist diese Misshelligkeit dadurch, dass das pachomianische Klosterinstitut eine Neuerung war und in jener mehr als 100 km südlich von den übrigen Klöstern entfernten Gegend noch völlig unbekannt war. Indes gelang es Pachomius, die Geister zu beschwichtigen, und es kam daselbst sogar zum Bau eines grossen Klosters. So berichtet die boheirische Vita M 78. Der Araber (S. 575) aber bauscht den Thatbestand in bekannter Manier zur Glorie des Klosterstifters auf; er lässt nicht bloss den Ortsbischof, sondern, was nicht sehr wahrscheinlich ist, »Bischöfe jener Gegenden« als Widersacher des Pachomius auftreten. Doch kommt auch nach diesem arabischen Bericht das grosse Kloster zustande. Jedenfalls aber ist es nicht angebracht, wenn Grützmacher (S. 58) unter Berufung auf diese Stelle der arabischen Vita generalisierend erklärt, dass »die Bischöfe seine Klostergründungen hinderten, wie sie konnten, und ihn und seine Mönche verfolgten«. Auf Grund eines Berichtes der arabischen Vita (S. 591) behauptet sogar Grützmacher (S. 58 f.), dass dem Pachomius die Majorität der Bischöfe feindlich gegenübergestanden und dass gegen Ende seines Lebens die feindselige Stimmung des Episkopats gegen den pachomianischen Klosterverband auf einer Synode zu Esneh einen scharfen Ausdruck gefunden hätte. Was von diesem Bericht des Arabers zu halten sei, ist schon früher (s. ob. S. 141 f.) gesagt worden. Indes handelte es sich auch nach dem Araber auf jenem Conciliabulum, auf dem übrigens bloss Bischöfe und Anachoreten aus der Gegend von Esneh erschienen, nicht darum, das pachomianische Mönchtum durch einen gemeinsam zu führenden Schlag für immer unschädlich zu machen, sondern um die Visionen und die Kardiognosie des Pachomius, über die unheimliche Gerüchte dahin gedrungen waren. Um dieser Sache willen allein wurde Pachomius von jenen Bischöfen vor ihr Forum zitiert, und er erkannte ihre Autorität an, weigerte sich durchaus nicht vor den Schranken zu erscheinen und klärte den Sachverhalt auf. Allerdings hatte dieser Vorfall sein Herz sehr betrübt, wie er es bald darauf einigen aus Alexandria zurückgekehrten Klosterbrüdern gegenüber aussprach. Doch gereichte ihm diese Prüfung zum Besten, wenn auch, wie er sagte, »der böse Feind einige der Unsrigen, die sich ausserhalb der Klostermauern d. i. der Klosterzucht befanden, ein wenig irre geführt hätte« (C 73). Hiernach scheint es, dass einige seiner Mönche durch die Unvorsichtigkeit, mit der sie ihren geistlichen Vater wegen seiner aussergewöhnlichen Gaben zu glorifizieren suchten, jene Fama mitverschuldet hatten, weshalb auch der Generalabt Theodor nach dem Tode des Pachomius die Mönche in dieser

Digitized by Google

Beziehung zur Vorsicht mahnte, damit nicht das gute Einvernehmen mit den Bischöfen und die Ehrfurcht gegen dieselben als Nachfolger der Apostel irgendwie Schaden leide[1]). Doch muss betont werden, dass auch nach dem Berichte des Arabers der obige Vorfall weder zu Lebzeiten des Pachomius noch nach dessen Tode irgend welche nachteiligen Folgen für den Klosterverband hatte. Es kam sogar noch zu weiteren Klostergründungen, und Athanasius, der Metropolit der egyptischen Kirchenprovinz, bewahrte den Pachomianern nach wie vor seine volle Sympathie. Im Hinblick auf die erwähnten Thatsachen kann man wohl sagen, dass in jener Gegend, wo sich fast alle pachomianischen Klöster befanden, von Anfang an ein gutes Einvernehmen zwischen den Bischöfen und Pachomius herrschte, und auch das Conciliabulum zu Esneh, das ja gegen den »Visionär« und nicht gegen dessen Mönche und Klöster gerichtet war, that keine Schritte gegen das in jener Gegend gelegene pachomianische Kloster Phenom, wie denn auch die Bischöfe jenes Distrikts kein Bedenken getragen hatten, zwei Pachomianer, Philo und Mobe, die auf jener Versammlung als Bischöfe erscheinen, zu dieser kirchlichen Würde zu erheben. Trotzalledem statuiert Grützmacher (S. 54) prinzipiell einen Konflikt zwischen dem aggressiven Mönchtum und dem Klerus, und erklärt, Pachomius hätte den Konflikt dadurch zu vermeiden gesucht, dass er seinen Klosterinsassen alle Beziehungen zum Klerus völlig abschnitt und deshalb aufs strengste die Annahme klerikaler Weihen verbot. Diese Massnahme ging doch aber nicht aus Antipathie gegen den Klerus hervor, sondern, wie alle drei Pachomiusviten hervorheben, aus dem Bestreben, dadurch Stolz, Neid und Eifersucht von seinen Klöstern fernzuhalten. Die Behauptung Grützmachers wird noch unbegreiflicher, wenn man bedenkt, dass Pachomius durch dieses prinzipielle Verbot sich vom Weltklerus abhängiger gemacht hat, indem er auf die Dienstleistung des letzteren behufs Abhaltung des regelmässigen Gottesdienstes angewiesen war. Ja, Pachomius lebte der Hoffnung, dass gerade durch diese Massregel der Kontakt seiner Mönche mit dem Weltklerus gewahrt bleiben würde. »Es ist«, sagte er wiederholt zu den Seinigen, »das Beste, dass, zumal in den Cönobien, keine Würde noch Vorrang erstrebt werde, damit nicht dadurch Abneigung, Streit, Eifersucht oder Parteiungen unter den Mönchen entstehen. Gleichwie nämlich ein winziger Feuerfunke, wenn er nicht sogleich ausgelöscht wird, oft die Ernte eines ganzen Jahres vernichtet, so ist die geistliche Weihe

1) C 87, Ar 676.



Digitized by Google

(bei einem Mönche) Anlass zum Streben nach Vorrang. Uns aber geziemt es, sagte er, ganz besonders der Kirche gehorsam zu sein und jeden von den Bischöfen, unseren Vätern, geweihten Priester gebührend zu ehren«. Aus diesem Grunde hat auch Pachomius selbst die Priesterweihe nicht empfangen wollen, obgleich der ihm befreundete Bischof Serapion von Tentyra ihn zum Priester für die Mönche seiner Diözese zu weihen wünschte, und als er bemerkte, dass der Bischof die Autorität des Patriarchen Athanasius, der anlässlich der oben erwähnten Visitationsreise in Tabennisi weilte, zur Durchsetzung seines lang gehegten Planes geltend machen wollte, verbarg er sich unter das Volk, und die koptisch-arabischen Quellen fügen hinzu, dass der Patriarch die Auffassung des Cönobitenabtes wohl zu würdigen wusste (C 18 M 33 f, A$^r$ 372).

Ebensowenig zutreffend ist die Behauptung Grützmachers (S. 55): »Solchen Leuten, die früher Priester gewesen waren, aber ihren priesterlichen Funktionen entsagten, konnte Pachomius unmöglich die Aufnahme ins Kloster versagen. Er nahm sie auf, forderte aber, dass sie sich in jeder Beziehung der Klosterordnung fügten; die klerische Tracht müssen sie mit der Mönchskutte vertauschen. Eine auszeichnende Stellung der Priester im Kloster, wie sie ihnen später Benedikt zubilligte, perhorresziert Pachomius aufs entschiedenste«. Die griechische Pachomiusvita sagt das Gegenteil. Wenn nämlich irgend ein Kleriker ins Kloster eintreten wollte, so masste sich Pachomius keine Gewalt über ihn an bezüglich des Ordo (τάξις); sondern hierin hatte sich der Priestermönch, wie es recht und billig ist, nur nach dem Gesetze Gottes zu richten, im übrigen aber gleich den anderen Mönchen nach den Satzungen des Konvents zu leben [1]). Grützmacher zitiert allerdings zum Beweise des Gegenteils die französische Übersetzung der arabischen Vita (S. 372): »Et si un prêtre venait pour se faire moine, il le recevait s'il lui voyait un coeur droit: quant au costume, le prêtre devait se soumettre. Il faisait suivre les canons de la vie des pères avec douceur de coeur, comme pour la nourriture«. Indes die Übersetzung des arabischen Textes ist nicht einwandfrei. Die genaue Übersetzung der betreffenden Stelle lautet also: »Wenn zu ihm (Pachomius) ein Priester kam, um Mönch zu werden, und wenn er (Pachomius) ihn geraden Herzens fand, so liess er ihn Mönch werden, und was den Ordo

1) C 18: »Τις κληρικὸς πρὸς αὐτὸν βουλόμενος γενέσθαι μοναχός, τῇ μὲν τάξει νομίμως ὑποτάσσετο τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ· καὶ κατὰ τοὺς κανόνας τῆς συστάσεως τῶν ἀδελφῶν ἐγίνετο ἐκουσίως ὡς πάντες κἀκεῖνος«.

Digitized by Google

(et-taksu = τάξις) anlangt, gehorchte er ihm, aber was die Canones der mönchischen Lebensweise betrifft, so sollte jener (der Priester) nach denselben mit gutem Herzen wandeln, wie auch bezüglich der Speiseordnung«. Der arabische Text besagt also das Gegenteil von dem, was Grützmacher behauptet, und die Priestermönche hatten demnach in den pachomianischen Klöstern dieselbe Stellung, die ihnen später auch die Benediktinerregel[1]) einräumte.

Grützmacher (S. 54) erklärt weiter: »Auch an dem Leben der Kleriker scheut sich Pachomius nicht, eine scharfe Kritik zu üben«. Indes die Pachomiusregel (s. ob. S. 218) und die arabische Vita (S. 396) bezeugen ausdrücklich, dass Pachomius Priester, die seine Klöster besuchten, in besonderer Weise ehrte, und die griechische Vita C 18 sagt, dass er sich kein Urteil über einen schlechten Kleriker anmasste, indem er sich dessen bewusst war, dass dies vor das Forum der Bischöfe gehöre. Einmal wird allerdings in der arabischen Vita (S. 475) berichtet, dass Pachomius, als ihm der alexandrinische Lektor Theodor die Mitteilung machte, dass die dortigen Kleriker und Asceten zwar tadellos seien, aber in Speise und Trank sich nichts abgehen liessen, die Bemerkung machte, das Wohlleben vertrage sich nicht auf die Dauer mit der Sittenreinheit. Und in der That, so heisst es dann weiter, überzeugte sich Theodor auf Grund späterer Nachrichten aus Alexandria, dass das, was Pachomius befürchtet hatte, wirklich eingetroffen sei. Dieser Bericht der arabischen Vita ist verdächtig; denn die älteste griechische Pachomiusvita berichtet nichts davon, und die koptische Vita M 146, die doch hierin dem jüngeren Araber als Quelle gedient hat, spricht nicht von Priestern, sondern von Asceten aus Alexandria. Selbst wenn wir von der Unzuverlässigkeit des arabischen Berichtes absehen, so ist doch nicht zu vergessen, dass die Kritik sich nicht auf den Klerus im allgemeinen, auch nicht auf ihr Amt, sondern auf bestimmte Kleriker, die weit entfernt von den pachomianischen Klöstern lebten, sich bezog.

Alle Viten bezeugen, dass Pachomius die Bischöfe als Väter der Christenheit, Stellvertreter Gottes und Nachfolger der Apostel betrachtete[2]). Deshalb betete er auch für alle Priester der Kirche,

---

1) *Grützmacher*, Die Bedeutung Benedikts von Nursia u. seiner Regel u. s. w., Berlin 1892, S. 33: »Auch Kleriker, die ins Kloster eintreten, erhalten ihren Rang wie die übrigen nach ihrem Eintritt ins Kloster. Nur bei gottesdienstlichen Handlungen haben sie den Vortritt, das privilegium praecedentiae et honoris«.

2) C 18, M 34, Ar 491.



Digitized by Google

wo sie auch immer waren, damit der Herr ihnen die Gnade gebe, in jeder Beziehung ein reines Leben zu führen, damit sie Söhne der Apostel seien, deren Nachfolger sie in dieser und jener Welt wären, damit sie wandelten in aller Gerechtigkeit Gottes, geschmückt mit reicher Erkenntnis der Wahrheit und des festen und apostolischen Glaubens, in aller Reinheit und Gottesfurcht, und erklärte auch: »Wenngleich sie unsere Väter sind und über uns stehen, so muss man doch für sie beten; denn ich weiss, dass der Apostel Paulus (II ep. ad Thess. 3, 1) uns auf diese Pflicht aufmerksam gemacht hat« (A$^r$ 491). Indes behauptet Grützmacher (S. 53): »Die Bischöfe sind dem Pachomius keine infalliblen Autoritäten; er fügt sich ihren Anordnungen nicht unbedingt, sondern prüft die Richtigkeit derselben an der heiligen Schrift«, und beruft sich hierbei auf einen Vorfall, der uns in allen Pachomiusviten berichtet wird. Bekanntlich hatte Pachomius (s. oben S. 217) anfänglich jeden Verkehr seiner Mönche mit der Aussenwelt, auch mit den Anverwandten, verboten. Als jedoch einmal die Mutter seines Lieblingsschülers Theodor an der Klosterpforte erschien, um ihren Sohn zu sehen, und einen darauf bezüglichen Brief des Bischofs von Esneh dem Pachomius überreichen liess, sagte dieser zu Theodor: »Geh zu ihr, zumal uns der Bischof geschrieben hat«. Wie schon oben (S. 162 f.) mitgeteilt worden ist, sträubte sich Theodor, dies zu thun und zwar unter Berufung auf das Evangelium (Matth. 10, 37), und Pachomius stand davon ab, ihn zu zwingen, indem er erklärte[1]): »Wenn du dem Gebot des Evangeliums folgen willst, so will ich dich weiter nicht zwingen, es zu übertreten. Aber ich habe dir es nahegelegt, die Mutter zu sehen, weil man mir geschrieben hat, dass sie in der Traurigkeit ihres Herzens weine, und ich habe gefürchtet, dass sich dein Herz darüber betrüben würde. Ich, für meinen Teil, freue mich, dass du die Gebote befolgst. Was aber den Bischof, der uns den Brief geschrieben hat, anlangt, so wird er, wenn er erfährt, dass du sie nicht gesehen hast, voll Freude sein; denn die Bischöfe lehren uns ja das, was sich in den heiligen Schriften findet.« Die Handlungsweise des Kopten mag uns befremden. Aber in dem Bericht ist doch nicht gesagt, dass Pachomius den Inhalt des bischöflichen Schreibens kritisiert oder die Richtigkeit desselben erst an der heiligen Schrift geprüft hätte.

Besonders innige Beziehungen bestanden zwischen dem Patriarchen Athanasius von Alexandria und dem pachomianischen

1) A$^r$ 405, M 54, C 26.

Digitized by Google

Klosterverbande. Wiederholt wird hervorgehoben, wie Pachomius den Patriarchen als den Vater und unerschrockenen Verteidiger des rechten Glaubens an Christus, als einen echten Diener Gottes und Christophorus bezeichnet hat[1]). Das erste Zusammentreffen der beiden Männer geschah im Jahre 330 (s. oben S. 65). Athanasius besuchte nämlich gleich nach seiner Bischofsweihe die egyptischen Kirchen und kam, von Klerus und Volk begleitet, auch in die Thebais. Pachomius zog ihm mit seinen Mönchen entgegen und liess Psalmen singen, um der Freude über die Anwesenheit des Oberhirten Ausdruck zu geben. Nach den Viten M 40 und A$^r$ 385 kehrte sogar Athanasius bei dieser Gelegenheit im Kloster Tabennîsi ein und erklärte dem Bischof von Tentyra gegenüber, dass er schon vor seiner Weihe in der Heimat Kunde von dem Werke des Pachomius gehabt hätte. Später bot sich keine Gelegenheit mehr zu einer Begegnung. Doch kurz vor seinem Tode, etwa im Jahre 345, erhielt Pachomius von einigen seiner Mönche, die geschäftshalber in Alexandria gewesen waren, Nachrichten über die Verwüstung der alexandrinischen Kirche durch den Staatsbischof Gregor und war aufs tiefste betrübt über die Leiden des verbannten Athanasius[2]). Die Anhänglichkeit der Pachomianer an den letzteren blieb auch den Arianern nicht unbekannt. Als Athanasius, zum zweiten Male (356—362) verbannt, in der egyptischen Wüste seine Zuflucht suchte, forschte man auch in dem pachomianischen Kloster Phebôou nach ihm. Dem dux Artemios, der zu diesem Zwecke das Kloster mit grossem Truppenaufgebot umzingelt hatte, erklärte hierbei Psarphius, der Vertreter des abwesenden Generalabtes Theodor: »Der Erzbischof ist zwar unser Vater nächst Gott; aber wir bezeugen Dir vor Gott, dass er nicht bloss bei uns nicht versteckt ist, sondern dass wir ihn nicht einmal gesehen haben[3])«. Als später Athanasius auf Grund eines Ediktes des Kaisers Julian nicht bloss Alexandria, sondern auch ganz Egypten verlassen sollte, konnte er sich zu letzterem nicht entschliessen und reiste in den Süden seines Metropolitansprengels. Der Generalabt Orsiîsi, der mit Theodor die Pachomianer leitete und erfuhr, dass Athanasius nach der Thebais käme, sandte seinen Coadjutor zur Bewillkommnung des Oberhirten. Theodor reiste auf

1) C 20, 73, 87, A$^r$ 642, 678, Ep. Ammonis n, 6.

2) C 70 u. 73; A$^r$ 642. Vgl. dazu *Ladeuze* S. 180 Note 1. — Im Jahre 346 nach dem Tode des Pachomius wurde eine pachomianische Mönchsdeputation von dem aus der Verbannung zurückgekehrten Athanasius empfangen (s. oben S. 301).

3) C 88, M 224 f., A$^r$ 679 f. — Vgl. auch den Index der Festbriefe des hl. Athanasius, *Migne* s. gr. t. 26 col. 1357 u. *Ladeuze* S. 223 Note 1.

Digitized by Google

einer kleinen Barke mit zehn Mönchen und kam bis Hermopolis magna (Aschmunên), wo die zwei pachomianischen Klöster Nouoi und Kahior lagen. Vor dem Osterfeste des Jahres 363 fand im Norden des hermopolitanischen Nomos die Begrüssung des Athanasius durch Theodor und die Mönche der beiden genannten Klöster statt. Der Erzbischof unterhielt sich aufs freundlichste mit Theodor, besuchte die beiden Klöster, besichtigte alle Räume derselben und spendete dem pachomianischen Institut grosses Lob. Alsdann entliess er Theodor zur Feier des österlichen Generalkonventes nach Phebôou, während er selbst für den Augenblick die Weiterreise in die Thebais aufgab[1]). Der Brief, den er bei dieser Gelegenheit an Orsiîsi schrieb, ist in allen drei Viten mitgeteilt. Der Kontakt der Pachomianer mit dem gefeierten Patriarchen dauerte fort. Wir lesen in der Vita M 238 f., dass der Generalabt Theodor den Paschalbrief des Athanasius vom Jahre 363, der über den Kanon der hl. Schrift handelte[2]), zum Gegenstande einer Klosterkatechese machte, ihn als einen Beweis der Hirtensorgfalt des Erzbischofs hinstellte und zur Beachtung für die Mönche ins Koptische übersetzen liess. Als aber Theodor im Jahre 368 starb, schickte Athanasius aus diesem Anlass ein herzliches Beileidsschreiben an den Generalabt Orsiîsi und dessen Mönche[3]). Auch Theophilus, der dritte Nachfolger des Athanasius, bezeugte den Pachomianern seine Anerkennung, indem er nach Zerstörung des Serapeum in Canopus Mönche ihres Klosterverbandes zur Ansiedlung an jenem Orte veranlasste (s. oben S. 173 f.).

Über das Verhältnis des Antonius zum Klerus schreibt Athanasius: »Infolge seiner Demut ehrte Antonius die hierarchische Ordnung überaus hoch und wollte, dass jeder Kleriker ihm an Ehre vorangehe. Vor den Bischöfen und Priestern überhaupt trug er kein Bedenken, sein Haupt zu beugen. Kam aber je ein Diakon um irgend eine Hilfeleistung zu ihm, so setzte er ihm zwar das auseinander, wodurch er ihn fördern konnte; aber das Gebet anlangend, räumte er ihm den Vorgang ein« (vita Ant. c. 67). Wie der genannte Erzbischof schon im Jahre 341 die Kunde von Antonius nach Rom brachte und dadurch die vornehme Dame Marcella für das ascetische Leben begeisterte[4]), so setzte er auch dem Eremitenvater

1) C 92, M 267 f., A$^r$ 693 f.; Ep. Ammonis n. 23, Chronicon acephalum, *Migne* l, c. col. 1446. Vgl. auch *Ladeuze* 223 f.

2) Vgl. den Index der Festbriefe des hl. Athanasius, *Migne* l. c. col. 1359. Fragmente des Paschalbriefes vom Jahre 363 finden sich bei *Migne* l. c. col. 1435 ff.

3) C 96, T 310, M 293, A$^r$ 704. Vgl. dazu *Ladeuze* S. 225 f. Note 3.

4) Ep. ad Principiam 127 (Vallarsi) c. 5.

Digitized by Google

nach dessen Tode noch ein Denkmal durch die Abfassung seiner vita. Verschiedene Bischöfe erwiesen dem Antonius in seiner Klause die Ehre ihres Besuches (s. oben S. 287). Der Bischof Serapion, der allgemein mit dem gleichnamigen Bischof von Thmuis identifiziert wird, war ein intimer Freund des Eremitenvaters (vita Ant. c. 82), der noch auf seinem Sterbelager seine Verehrung gegen die beiden bedeutendsten egyptischen Bischöfe bekundete, indem er seinen Mönchen den Auftrag erteilte: »Teilet meine Kleider! Eine Melote und das Oberkleid, das mir der Bischof Athanasius gegeben hat, bringet ihm wieder, die andere Melote gebet dem Serapion« (vita Ant. c. 91).

Während die Pachomianer, deren Klöster nicht weit von bewohnten Ortschaften entfernt waren, in irgend einem Nachbardorfe dem Gottesdienste beiwohnten oder einen Weltgeistlichen aus der Nachbarschaft um die Abhaltung des Gottesdienstes in ihren Häusern angingen, war solches in der vom Weltverkehr abgelegenen nitrischen und sketischen Wüste nicht möglich. Nach der Historia Lausiaca (c. 7) besorgten in der Kirche von Nitria acht Mönchspriester den Gottesdienst, und die Römerin Melania fand bei ihrem Besuche dieser Mönchskolonie (um das Jahr 371) viele Priester und Diakonen unter den dortigen Mönchen[1]). Indes hatten diese keinen eigenen Bischof, sondern waren dem Bischof von Klein-Hermopolis[2]) unterstellt. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts war nach Palladius[3]) ein gewisser Dioskorus, der früher in Nitria als Mönch gelebt hatte und später, wie Sozomenus (h. eccl. VIII, 12) bemerkt, vom Patriarchen Theophilus von Alexandria zum Bischof von Klein-Hermopolis bestellt wurde, zugleich Bischof des nitrischen Gebirges. Sein Vorgänger war der Bischof Isidorus[4]), den die ebengenannte Melania bei den Nitriern als Gast traf. Vor diesem Isidorus war Drakontius Bischof von Klein-Hermopolis; auch mit ihm standen die nitrischen Mönche im Contakt und schickten ihm an seinen Verbannungsort (ums Jahr 356) einen Brief, den der pachomianische Generalabt Theodor dem Ammon und den übrigen Mönchen, Priestern und Diakonen von Nitria über das zu erwartende Ende der arianischen Verfolgung geschrieben hatte[4]). — In der sketischen Wüste gab es vier Kirchen mit eigenen Priester-Mönchen[5]). Brauchten die Mönche einen neuen Priester, so schickten sie den geeignetsten aus ihrer

1) *Hieronymus* ep. ad Eustoch. 108 (Migne s. l. t. 22 col. 890).
2) Jetzt *Damanhûr* (Baedekers Aegypten, Leipzig 1897, S. 20).
3) Dialogus de vita Chrysost. c. 7 (Migne s. gr. t. 47 col. 24).
4) Ep. Ammonis c. 22.
5) *Cassian*, coll. X c. 2; Apophthegm. Patr. (Migne s. gr. t. 65 col. 225)

Digitized by Google

Mitte zu ihrem Bischof behufs Erteilung der Weihe[1]). Auch ihnen wurden von dem alexandrinischen Patriarchen die Osterbriefe zugesandt, die alsdann beim Gottesdienst von ihren Priestern vorgelesen wurden[2]). — Auch in der Thebais und im Nildelta gab es nach Rufin (s. oben S. 112—118) Mönche bezw. Vorsteher derselben, die zugleich Priester waren.

In den Apophthegmensammlungen werden viele Episoden berichtet, aus denen hervorgeht, dass auch die alexandrinischen Patriarchen mit den nitrischen und sketischen Mönchen Beziehungen unterhielten. Der berühmte Nitrier Pambo wurde von Athanasius nach Alexandria eingeladen, um daselbst für den nicänischen Glauben Zeugnis abzulegen[3]). Wir lesen, dass der Patriarch Theophilus sowohl den ebengenannten Pambo in der Wüste besuchte, als auch mit dem Mönche Arsenius, der ehedem Beamter am Hofe Theodosius des Grossen war und später einige Zeit in der sketischen Wüste sich aufhielt, besonders zugethan war[4]). Die vier Brüder Ammonius, Dioskorus, Euthymius und Eusebius, Schüler des Pambo in Nitria, die wegen ihrer ungewöhnlichen Körperlänge die langen Brüder genannt wurden und sich durch Wissenschaft und Frömmigkeit auszeichneten, erfreuten sich gleichfalls einer hohen Wertschätzung seitens der alexandrinischen Patriarchen. Den Ammonius, der das ganze alte und neue Testament auswendig wusste und auch in den Schriften des Origenes, Didymus, Pierius und Stephanus wohl bewandert war, wollte der Patriarch Theophilus auf Verlangen der Bürger einer benachbarten Stadt zum Bischof weihen. Als aber dieser Mönch sich das rechte Ohr abschnitt und, um dem Episkopat aus dem Wege zu gehen, Miene machte, eine weitere Verstümmelung seines Körpers vorzunehmen, standen die Bürger von ihrem Drängen ab (Hist. Laus. c. 12). Dagegen liess sich der schon oben genannte Dioskorus von Theophilus zum Bischof von Klein-Hermopolis weihen, und die beiden anderen Brüder Euthymius und Eusebius wurden von demselben Patriarchen zu Priestern ordiniert und zu Verwaltern der Einkünfte der alexandrinischen Kirche bestellt. Dieses intime Verhältnis des Theophilus zu den langen Brüdern sowie den nitrischen Mönchen überhaupt schlug allerdings später wegen deren Parteinahme für Origenes ins Gegenteil um[5]). Theophilus ordinierte viele

1) Apophth. Patr. (Migne l. c. col. 224).
2) *Cassian*, coll. X c. 2.
3) Apophthegm. Patr., *Migne* l. c. col. 369: *Socrates*, h. eccl. IV, 23.
4) Ebendas., *Migne* l. c. col. 197, 201; 105, 89, 96.
5) *Socrates*, h. eccl. VI, 7; *Sozomenus*, h. eccl. VIII, 12, *Palladius*, dialogus de vita Chrysostomi c. 7.

Digitized by Google

Mönche der sketischen und Kellien-Wüste, deren Vorsteher den gleichen Namen Isaak führten, zu Bischöfen[1]). Die Sitte, die Bischöfe aus dem Mönchsstande zu entnehmen, war übrigens nicht erst unter diesem Patriarchen aufgekommen. Wie schon der Patriarch Alexander Asceten (μονάζοντες καὶ ἀσκηταί) zur bischöflichen Würde erhob[2]), so weihte auch sein Nachfolger Athanasius viele aus den Reihen der unter ihm aufblühenden Mönchsgenossenschaften zu Bischöfen. Der letztere führte dem Mönchsvorsteher Drakontius, der sich nach Empfang der Bischofsweihe die Einsamkeit der Wüste zu verlassen sträubte, folgende Thatsachen vor Augen: »Du bist nicht unter den Mönchen der einzige, der ordiniert worden ist. Du bist auch nicht allein Vorsteher eines Monasteriums, noch allein bei den Mönchen beliebt. Du weisst, dass auch Serapion Mönch ist und Vorsteher vieler Mönche war. Es ist dir nicht entgangen, wie vieler Mönche Vater Apollos war. Du kennst Agathon sowie Ariston. Du erinnerst dich des Ammonius, der mit Serapion eben ins Ausland gereist ist. Vielleicht hast du auch gehört von Muitus in der Ober-Thebais und kannst dich erkundigen über Paulus in Latopolis und über viele andere. Und dennoch haben diese, nachdem sie einmal ordiniert waren, sich nicht geweigert, sondern das Hirtenamt übernommen«[3]). Unter den Mönchen, die in die Reihen des Weltklerus aufgenommen wurden, sind noch zu erwähnen der Nitrier Isidor[4]), der Athanasius nach Rom begleitete, und, von diesem zum Priester ordiniert, bis in sein hohes Alter in Alexandria ein Hospital leitete, sowie der Nitrier Isaak[5]), der Diakon an der Kirche von Klein-Hermopolis wurde.

Die ascetisch geschulten Mönche erschienen somit den egyptischen Bischöfen, die damals noch keine Erziehungshäuser für den Klerus besassen, als besonders geeignete Kandidaten für die Bischofs- und Priesterweihe. Im Einklang hiermit sagt Epiphanius in seiner Expositio fidei cath. c. 21, das heilige Priestertum, worunter die Bischöfe, Priester, Diakonen und Subdiakonen verstanden werden, bilde sich meistens aus Jungfräulichen, wofern nicht aus diesen, so aus Mönchen (ἐκ μοναζόντων), wenn sich aber unter diesen zum Kirchendienste Taugliche nicht finden, so aus denen, die sich ihrer Frauen enthalten oder nach der ersten Ehe Witwer geblieben seien. Ein-

1) *Palladius*, dialogus de vita Chrysostomi c. 17. Vgl. auch *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire eccl., Paris 1711, t. XI p. 648 et 623.
2) Athanasii apol. ad Constantium imp. c. 28 (Migne s. gr. t. 25 col. 632).
3) Ep. ad Dracontium c. 7 (Migne l. c. col. 532).
4) Hist. Laus. c. 1. Vgl. *Tillemont* l. c. p. 443 s.
5) Ep. *Ammonis* c. 22.

Digitized by Google

zelne Mönche haben allerdings, wie wir gesehen haben, sich gesträubt, die Wüste zu verlassen. Aber dies geschah nicht aus Abneigung gegen den Weltklerus; von einem solchen Motiv ist in den Quellen nirgends zu lesen. Wohl aber thaten sie es, wie Drakontius, deshalb, weil sie die Ruhe der Wüste nicht mit dem verantwortungsvollen bischöflichen Amte vertauschen wollten, zumal bis ins achte Decennium des vierten Jahrhunderts hinein die Bischöfe wegen der arianischen Wirren so oft in die Verbannung wandern mussten. Die Abschliessung gegen den Weltklerus kann schon deshalb nicht das Motiv für die Flucht vor den Weihen gewesen sein, weil die Quellen uns auch von solchen Mönchen Kunde geben, die sich vor der Priesterweihe sträubten, obwohl sie die geistlichen Funktionen nur im Bereiche ihrer Mönchsgenossenschaft und zwar auf Wunsch ihrer Vorsteher besorgen sollten. So lesen wir, dass der sketische Mönch Isaak, der nach einstimmigem Beschlusse seiner Mitbrüder zum Priester für ihre Kirche in der Wüste geweiht werden sollte, geflohen sei, und erst als die ihm nachgesandten Mönche ihn in seinem Versteck fanden, willigte er ein, indem er sagte: »Ich kann nun euch nicht mehr widersprechen; vielleicht ist es doch der Wille Gottes, dass ich, wiewohl unwürdig, die Priesterweihe empfange« [1]). Der Diakon Daniel, gleichfalls Mönch der sketitchen Wüste, wurde auf Veranlassung seines Lehrmeisters, des Priestermönches Paphnutius, zum Priester geweiht; doch wegen seiner Demut, sagt Cassian (coll. IV c. 1), erlaubte er sich nie in Gegenwart seines Lehrers die Bethätigung dieser neuen hohen Würde.

Den egyptischen Mönchen galt überhaupt die geistliche Würde nicht als etwas Minderwertiges, sondern als eine hohe Ehre. Nur so ist es erklärlich, wenn Evagrius in seiner Ascetik (s. ob. S. 268) sagt, dass sich die Ruhmsucht bei einem Mönche in der Sehnsucht nach dem Priestertume äussere. Ähnlich schreibt Cassian (De coenob. institutis, XI, 14): »Zuweilen flösst die Ruhmsucht dem Mönche das Verlangen nach der geistlichen Würde und den Wunsch nach der Priester- oder der Diakonatsweihe ein. Wenn er dieselbe sogar gegen seinen Willen erhalten hat, so entwirft er ein solches Bild von der Heiligkeit und Strenge, womit er dieses Amt ausüben will, dass er auch den übrigen Priestern Beispiele der Heiligkeit geben könne. Dann glaubt er viele nicht nur durch das Vorbild seines Wandels, sondern auch durch seine Lehre und Predigt zu gewinnen. Er besucht, während er in der Einöde oder Zelle weilt, im Geiste

1) *Rosweyd*, vitae Patr. lib. III n. 22.

Digitized by Google

die Wohnungen verschiedener Brüder und verschiedener Klöster und stellt sich vor, wie viele Leute er durch seine eingebildeten Ermahnungsreden bekehren werde. So ist es nun um den Unglücklichen geschehen, der durch eine solche Eitelkeit gleichsam in den tiefsten Schlaf gesunken ist und gewöhnlich durch den Reiz derartiger Einbildungen verlockt und mit solchen Bildern erfüllt nicht einmal auf sein gegenwärtiges Thun und seine Mitbrüder sein Auge zu richten vermag, während er seine Freude darin findet, sich in die Gedanken, von denen er in seiner Zerstreuung mit offenen Augen träumt, wie in wirkliche und wahre zu vertiefen« und erzählt noch im folgenden Kapitel: »Von meinem Aufenthalte in der sketischen Wüste erinnere ich mich noch eines Greises, der einmal zu der Zelle eines Mitbruders kam, um ihn zu besuchen. Als er sich nun der Thür näherte und den Mönch drinnen etwas murmeln hörte, blieb er stehen. Er merkte, dass der eitle Mönch in der Zelle eine Ermahnungsrede hielt, als wenn er in der Kirche sich befände, dann die Rolle wechselte und, wie ein Diakon am Ende der Katechumenenmesse, das versammelte Volk entliess. Erst jetzt klopfte er an die Thür; der Mitbruder trat heraus und, sichtlich verlegen wegen seiner eitlen Gedanken, fragte er ihn, wie lange er schon vor der Thür warte, worauf der Greis scherzend ihm eine Zurechtweisung gab mit den Worten: »Eben bin ich gekommen, als du die Katechumenenmesse feiertest[1].« Joviale Mönchsväter thaten auch, wie Cassian (De coenob. inst. XI, 17) schreibt, den Ausspruch, der Mönch müsse nicht bloss Weiber, sondern auch Bischöfe fliehen, wenn er die Ruhe der Zelle sein Leben lang geniessen wolle. Dass aber auch die Flucht vor der Priesterweihe vom Übel sein könne, erklärte ausdrücklich der sketische Mönch Daniel (coll. IV, 20): »Die eine Gattung des Hochmuts trachtet, um sich zu erheben, nach dem Amte des Klerus, die andere verschmäht es in der Meinung, dass es entweder der früheren Würde oder dem Werte ihrer Lebensweise nicht angemessen oder gar nicht ebenbürtig sei. Möge jeder für sich prüfen und erwägen, welche von diesen beiden als die schlechtere zu erklären sei«, und der Klausner Johannes von Lycopolis meinte, man solle das geistliche Amt weder zu sehr ausschlagen, noch zu heftig darnach begehren, sondern sich alle Mühe geben zur Ausrottung der Laster und Aneignung der Tugenden. Man solle es aber dem Urteile Gottes überlassen, ob, wann und wen Gott zu seinem Dienste oder zur Priesterwürde erwählen wolle; denn nicht der sei bewährt,

1) Vgl. auch coll. I, 20.

Digitized by Google

der sich selbst aufdränge, sondern jener, den Gott erwähle (Rufin. hist. mon. c. 1).

Nach alledem lässt sich aus der egyptischen Mönchsliteratur des vierten Jahrhunderts der Beweis nicht erbringen, dass zwischen Mönchtum und Weltklerus ein principieller Antagonismus bestand. Nicht nur die Koryphäen unter den Mönchen standen in innigster Verbindung mit den höchsten geistlichen Autoritäten, sondern auch die Entwickelung des Mönchtums vollzog sich unter den Augen der Bischöfe. Auch ist nirgendwo zu lesen, dass die letzteren anfänglich dem neuen Phänomen feindlich gegenüberstanden und sich erst allmählich, sich ins Unvermeidliche fügend, mit demselben aussöhnten. Ebensowenig lässt sich aus den Quellen herauslesen, dass einerseits der Klerus die Überzeugung hatte, dass ihm die freie mönchische Bewegung von der grössten Gefahr werden könnte, und dass andererseits die Mönche sich von der verweltlichten Kirche in die Wüste zurückzogen und im Schatten der verweltlichten Kirche nicht mehr leben und sterben wollten, wobei noch zu bestreiten ist, dass die besonders in Egypten durch den Arianismus Jahrzehnte lang hart verfolgte Kirche das Merkmal der Verweltlichung verdiene.

### *§ 9. Liturgischer Gottesdienst, Kommunionempfang und Bussdisciplin.*

Rufin[1]) berichtet über den Abt Apollonius und seine Mönche, die im Gebirge bei der Stadt Hermopolis magna (Aschmunên) zerstreut wohnten: »Es bestand bei ihm die Gewohnheit, dass die Brüder, die bei ihm waren, nicht eher Speise nahmen, als bis sie um die neunte Stunde des Tages die hl. Kommunion empfangen hatten.« Hierauf bemerkt er, dass die Mönche in der Regel nach der Kommunion irdische Speise zu sich nähmen, und fügt hinzu: »Einige unter ihnen stiegen zwar um die neunte Stunde vom Gebirge herab, zogen sich aber nach der Kommunion sofort zurück, indem sie sich mit dieser geistlichen Speise allein begnügten, und dies thaten sie sehr viele Tage hindurch.« Über die Bedeutung der

1) Historia monach. c. 7: »Consuetudo autem erat apud eum, ut fratres, qui cum ipso erant, non prius cibum sumerent, quam communionem dominicam perciperent circa horam diei nonam . . . . Aliquanti vero ex ipsis circa horam nonam, cum descendissent de monte, percepta gratia domini statim discedebant, solo hoc spiritali cibo contenti: et hoc faciebant per plurimos dies.« Vgl. die griech. Recension der Historia mon. (bei Preuschen S. 47): »Οἱ γὰρ σὺν αὐτῷ ἀδελφοὶ οὐ πρότερον τῆς τροφῆς μετελάμβανον, πρὶν ἢ τῆς εὐχαριστίας τοῦ χριστοῦ κοινωνήσωσιν· τοῦτο δὲ ἐποίουν κατὰ τὴν ἑνάτην ὥραν ἡμέριον . . . . . Πολλοὶ γοῦν αὐτῶν κατὰ τὴν ἑνάτην ὥραν [μόνον] κατήρχοντο ἐκ τοῦ ὄρους καὶ τῆς εὐχαριστίας μετελάμβανον καὶ πάλιν ἀνήεσαν ἀρκούμενοι τῇ πνευματικῇ μόνον τροφῇ ἄχρις ἄλλης ἑνάτης. τοῦτο δὲ ἐποίουν πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας.«

Digitized by Google

hl. Kommunion für das ascetische Leben sprach sich aber Apollonius folgendermassen aus: »Die Mönche sollen, wenn es sein kann, täglich die Mysterien Christi empfangen, damit nicht der, welcher sich weit von denselben absondert, auch weit von Gott abgesondert werde. Wer aber dieselben öfters empfängt, der empfängt auch öfters den Erlöser selbst, der auch sagt: »Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm«. Zudem ist das Gedächtnis des Leidens des Herrn, wenn es beständig von den Mönchen geschieht, sehr nützlich zur Erlangung der Geduld. Man wird aber auch dadurch gemahnt, sich zu befleissigen, so zu leben, dass man der Mysterien des Herrn nicht unwürdig befunden werde. Diesem fügte er noch bei, dass die Nachlassung der Sünden dadurch den Gläubigen gewährt werde.« Über den Besuch eines anderen Mönches der Thebais, Namens Hor, berichtet Rufin (hist. mon. 2): »Als wir mit sehr vielen Mönchen zu ihm kamen und er uns erblickte, wurde er sehr fröhlich. Nachdem er uns begrüsst und die üblichen Gebete verrichtet hatte, wusch er uns Gästen die Füsse und begann Stellen aus der hl. Schrift zu unserer Erbauung zu erklären. Als er sehr viele Kapitel der hl. Schrift mit Weisheit erörtert hatte, wandte er sich wieder zum Gebete (rursus ad orationem convertebatur, ἐπὶ τὰς εὐχὰς προετρέπετο). Er hatte aber die Gewohnheit, keine leibliche Speise zu nehmen, bevor er nicht die geistliche Kommunion Christi genossen hatte. Nach dem Empfang derselben sowie der Danksagung fing er an uns auch zur leiblichen Erfrischung einzuladen [1])«. Hiernach erscheint auch bei dieser Mönchsgenossenschaft die tägliche Kommunion üblich gewesen zu sein, und es werden hier die bei der Privatkommunion üblichen Vorbereitungs- und Danksagungsgebete erwähnt.

Indes war der tägliche Empfang der hl. Kommunion nicht bei allen egyptischen Mönchen Regel. Cassian (de coenob. instit. III, 2) schreibt, dass bei denselben, abgesehen von dem nächtlichen und abendlichen Gebete, des Tages über keine öffentliche Feierlichkeit gehalten worden sei; nur am Samstag und Sonntag seien sie um die dritte Stunde zusammengekommen, um die hl. Kommunion zu empfangen. Dies steht auch mit anderweitigen Nachrichten im Ein-

1) Hist. mon. c. 2: »Consuetudo autem erat ei non prius corporalem cibum sumere, quam spiritalem Christi communionem acciperet. Quo accepto, post gratiarum actionem adhortari nos etiam ad reficiendum coepit«. Vgl. die griech. Recension (bei Preuschen S. 26): »Ἔθος γὰρ τοῖς μεγάλοις, μὴ πρότερον τροφὴν προσίεσθαι τῇ σαρκὶ πρὶν ἢ τὴν πνευματικὴν τροφὴν τῇ ψυχῇ παραδοῦναι. τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ τοῦ χριστοῦ κοινωνία· μεταλαβόντας οὖν ταύτης καὶ εὐχαριστήσαντας ἐπὶ τὴν τράπεζαν προετρέπετο«.

Digitized by Google

klang. Wie die Pachomiusviten (M 33 f., A$^r$ 371 f. und C 20) berichten, beteiligten sich die Pachomianer Samstags und Sonntags an dem eucharistischen Gottesdienste. Von den Nitriern sagt die Historia Lausiaca (c. 7), dass sie das tägliche Gebet in ihren Zellen verrichtet hätten und nur am Samstag und Sonntag in der Kirche zusammengekommen seien; der erste von den acht Priestern hätte das eucharistische Opfer dargebracht (προσφέρει), das Richteramt ausgeübt (δικάζει) und die Homilie gehalten, während die übrigen ihm nur stillschweigend assistiert hätten. Auch in den zur sketischen Wüste gehörigen Kellien versammelten sich die Mönche nur an den beiden genannten Tagen in der Kirche, und viele von ihnen hatten von ihrer Wohnung bis zur Kirche drei bis vier Milien zurückzulegen (Rufin., hist. mon. c. 22). Als Makarius der Egypter sich in die sketische Wüste zurückzog, gab es allerdings dort noch keinen liturgischen Gottesdienst, und er beklagte sich darüber gelegentlich eines Besuches des hl. Antonius (ὡς οὐκ ἔχομεν προσφορὰν ἐν τῷ τόπῳ ἡμῶν)[1]. Aber später wurden daselbst vier Kirchen gebaut (siehe oben S. 311). Selbst die ganz zurückgezogen in dieser Wüste lebenden Mönche sonderten sich nicht von der hl. Kommunion ab. Dies ergibt sich aus einer Bemerkung Makarius' des Egypters über zwei junge Mönche, die Söhne reicher Leute waren und in der sketischen Wüste ihren Wohnsitz aufgeschlagen hatten. »Andere Mönche, die ganz weit wohnen«, sagte Makarius, »kommen zu mir, und diese, obgleich sie ganz in der Nähe wohnen, sind noch niemals bei mir gewesen, ausser dass sie schweigend in die Kirche kommen, um die Kommunion zu empfangen« (εἰ μὴ μόνον εἰς τὴν ἐκκλησίαν σιωπῶντες λαβεῖν τὴν προσφοράν)[2]. Die Mitteilungen über zwei abtrünnige Mönche der Kellienwüste, Namens Valens und Ero, zeigen, welchen grossen Wert die dortigen Mönche auf den Empfang der hl. Kommunion legten. Der Hochmut des ersteren, heisst es in der Historia Lausiaca c. 31, ging so weit, dass er selbst die Mysterien Christi verschmähte und einmal in der Kirche vor den versammelten Brüdern erklärte: »Ich brauche nicht die Kommunion; ich habe heute Christus gesehen«. Der grosse Bibelkenner Ero (Hist. Laus. c. 32) führte nach der Versicherung seiner Mitbrüder in seiner guten Zeit ein so strenges Leben, dass er oft drei Monate lang ausser der hl. Kommunion nur wilde Kräuter genoss (ἀρκούμενος μόνῃ τῇ κοινωνίᾳ τῶν μυστηρίων, καὶ εἴ που ἂν παραφανείη ἄγρια λάχανα); später aber wurde sein Geist infolge seines Dünkels so umnachtet, dass man ihm

1) Apophthegm. Patr., *Migne* s. gr. t. 65 col. 273.
2) Apophthegm. Patr., *Migne* l. c. col. 276.

Digitized by Google

Ketten anlegen musste, weil er nicht zur hl. Kommunion gehen wollte. Der schwere Sündenfall des Ptolomaeus (s. oben S. 279), der in einem abgelegenen Orte der sketischen Wüste lebte, wird unter anderem auch auf die Vernachlässigung der häufigen Kommunion (ἀποξενωθεὶς συνεχοῦς κοινωνίας τῶν μυστηρίων τοῦ Χριστοῦ) zurückgeführt.

Auch in Fällen, wo der Kommunionempfang der Anachoreten fast als unmöglich erscheinen möchte, finden wir das Gegenteil berichtet. Der thebaische Mönch Johannes lebte am Anfang seines ascetischen Lebens drei Jahre lang in einem Versteck. Sonntags aber kam ein Priester zu ihm, brachte für ihn das eucharistische Opfer dar und reichte ihm das Sakrament. Und als dieser Mönch in seinem späteren Leben in der Wüste umherwandelte, um die Brüder jener Gegend durch das Wort Gottes zu erbauen, kehrte er am Sonntag immer wieder der Sakramente wegen an denselben Ort zurück [1]). Marcus der Egypter [2]) blieb dreissig Jahre in seine Zelle eingeschlossen, ohne sie zu verlassen. Aber ein Priester pflegte zu ihm zu kommen, um das eucharistische Opfer für ihn darzubringen (ποιεῖν αὐτῷ τὴν ἁγίαν προσφοράν). Was Antonius anlangt, so lesen wir zwar nicht, dass in seiner Klause, die drei Tage- und Nachtmärsche vom Kloster Pispir entfernt war (s. oben S. 287), das hl. Opfer zu seinen Lebzeiten dargebracht wurde; wohl aber geschah dies später, als nach seinem Tode sein Schüler Sisoes daselbst wohnte [2]). Immerhin bestand für Antonius die Möglichkeit, am eucharistischen Opfer teilzunehmen, da er das Kloster Pispir in Zwischenräumen von einigen Tagen regelmässig zu besuchen pflegte und mit Bischöfen und Priestern zusammenkam (s. oben S. 287). Allerdings ist dies bloss ein indirekter Beweis. Indes kann wohl noch auf Grund der vita Antonii ein direkter Beweis geführt werden. Die betreffende Stelle (c. 45) lautet: »Er (Antonius) zog sich in sein Monasterium zurück, steigerte die Ascese und seufzte Tag für Tag, indem er an die himmlischen Wohnungen dachte, sich nach denselben sehnte und die Vergänglichkeit des Lebens der Menschen be-

1) In der griech. Recension der Historia mon. c. XV (bei Preuschen S. 69) heisst es von Johannes: »τῇ κυριακῇ μόνον τῆς εὐχαριστίας μεταλαμβάνων τοῦ πρεσβυτέρου αὐτῷ ἀποφέροντος ἄλλο οὐδὲν διῃτᾶτο.« Also am Sonntag, wo er die Kommunion empfing, genoss er keine andere Speise. Etwas weiter heisst es, (Preuschen S. 70), dass seine gewöhnliche Nahrung nur Kräuter waren (ἐσθίων βοτάνας). In dem entsprechenden Rufinschen Text »Cibum vero nunquam sumserat nisi die dominica. Presbyter enim tunc veniebat ad eum et offerebat pro eo sacrificium, idque ei solum sacramentum erat et victus« ist wohl die Lesart des ersten Satzes verderbt und »nisi« zu streichen.

2) Apophthegm. Patr., *Migne* l. c. col. 393.

Digitized by Google

trachtete. Und auch, wenn er essen, schlafen und den übrigen Bedürfnissen des Leibes Rechnung tragen musste, schämte er sich, indem er das geistige Wesen der Seele erwog. Oft wenigstens, wenn er mit vielen anderen Mönchen essen sollte, entschuldigte er sich, der empfangenen geistlichen Nahrung eingedenk, und ging weit von ihnen (πολλάκις γοῦν μετὰ πολλῶν ἄλλων μοναχῶν μέλλων ἐσθίειν, ἀναμνησθεὶς τῆς πνευματικῆς τροφῆς, παρητήσατο καὶ μακρὰν ἀπ'αὐτῶν ἀπῆλθε), indem er meinte errötен zu müssen, wenn er von anderen essend gesehen würde. Er ass indes, da der Körper es doch einmal nötig hatte, für sich allein, oft aber auch mit den Brüdern ....« Wenn also Antonius in Pispir mit den anderen Mönchen zu Tisch gehen sollte, so entfernte er sich, indem er noch in Gedanken mit der (vorausgegangenen) geistlichen Nahrung beschäftigt war und sich mit der letzteren begnügte. Er nahm also, wie der eben erwähnte Mönch Johannes, am Kommuniontage keine irdische Nahrung zu sich. Diese Interpretation des Textes hängt von der Bedeutung der Worte »τῆς πνευματικῆς τροφῆς« ab. Dass aber Athanasius, der Verfasser der vita Antonii, darunter den Genuss des Leibes und Blutes Christi verstand, ergibt sich aus seinem vierten Briefe an Serapion[1]), wo es heisst: »Als Christus von dem Essen seines Leibes sprach und sah, dass sich viele darüber ärgerten, erklärte er: »Das ärgert euch? Wenn ihr aber den Menschensohn werdet hinaufsteigen sehen, wo er zuvor war? Der Geist macht lebendig, das Fleisch aber nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben«. Auch hier sprach er beides von sich aus, das Fleisch und den Geist. Den Geist unterscheidet er vom Leibe, damit sie nicht allein das Erscheinende, sondern auch das Unsichtbare von ihm glauben und lernen möchten, dass das, was er sage, nicht fleischlich, sondern geistig (πνευματικά) sei. Denn für wie viele reichte der Körper zur Speise hin, so dass er die Nahrung für die ganze Welt werden könnte? Deswegen erwähnte er die Himmelfahrt des Menschensohnes, damit er sie von fleischlichen Gedanken losmache, und sie lernen möchten, dass das erwähnte Fleisch eine himmlische Speise von oben herab sei, und eine geistige Speise von ihm gegeben werde« (καὶ λοιπὸν τὴν εἰρημένην σάρκα ἄνωθεν οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφὴν παρ' αὐτοῦ διδομένην μάθωσιν). Ebenso deutlich wird in der griechischen Recension der Historia monachorum (s. oben S. 316 Note 1 u. S. 317 Note 1) und in dem Danksagungsgebet nach der Privatkommunion, wie es sich

1) *Migne* s. gr. t. 26 col. 665 f.

Digitized by Google

in der Zwölfapostellehre (c. X) findet, der Genuss des Leibes und Blutes Christi als geistliche Nahrung (πνευματικὴ τροφή) bezeichnet[1]).

Immerhin kam es vor, dass hie und da ein Mönch seltener, ja sogar nur einmal im Jahre zur hl. Kommunion ging. Der egyptische Mönch Theonas tadelt solche Handlungsweise, selbst wenn dieselbe nicht aus Geringschätzung, sondern aus dem Gefühle der Unwürdigkeit hervorginge. Er erklärt (Cassian, coll. XXIII, 21): »Wir dürfen uns nicht deshalb, weil wir uns als Sünder erkennen, vom Tische des Herrn verbannen, sondern müssen zu demselben mehr und mehr wegen der Heilung der Seele und der Reinigung des Geistes mit Sehnsucht hineilen, aber mit solcher Demut des Geistes und solchem Glauben, dass wir uns des Empfanges einer so grossen Gnade für unwürdig halten und mehr nur die Heilmittel für unsere Wunden suchen. Sonst dürfte man sich nicht einmal die jährliche Kommunion herausnehmen, wie einige Klosterleute thuen, welche die den himmlischen Geheimnissen entsprechende Würdigkeit, Heiligkeit und Verdientheit so bemessen, dass sie glauben, dieselben seien nur Heiligen und Unbefleckten gestattet, statt dass sie uns vielmehr durch ihren Empfang heilig und rein machen. Wahrhaftig, diese fallen in eine viel grössere Keckheit der Anmassung, als sie zu vermeiden wähnen, weil sie dann, wenn sie dieselben geniessen, sich dieses Genusses sogar für würdig halten. Denn es ist viel gerechter, dass wir uns an den einzelnen Sonntagen diese hochheiligen Geheimnisse zur Abhilfe in unseren Krankheiten gestatten, mit jener Demut des Herzens, in der wir glauben und bekennen, dieselben nie durch unser Verdienst erlangen zu können, als in eitler Überhebung und Aufgeblasenheit des Herzens sich, wenn auch erst nach einem Jahre, dieser Gemeinschaft für würdig zu erachten.«

In der neuesten Literatur über die Bussdisciplin im christlichen Altertum[2]) sind die Angaben, welche sich hierüber in den

1) In einem auf Grund der Tradition orientalischer Klöster dem Antonius zugeschriebenen Briefe (ep. 17 bei Galland, Veterum Patrum bibl. IV, 686) heisst es, dass die, welche ihre Seele verunreinigen, das Brot des Lebens nicht empfangen könnten; Jesaias hätte Gott erst dann sehen und weissagen können, nachdem ihn ein Engel mit glühenden Kohlen gereinigt hätte. Probst (Liturgie des 4. Jahrh., Münster 1893, S. 122) bemerkt hierzu, dass nach Origenes in der alexandrinischen Liturgie der Kommunion ein Gebet vorausging, Gott möge die Gläubigen reinigen, wie ein Seraph den Propheten Jesaias mit einer glühenden Kohle reinigte.

2) ***Funk***, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, I. Bd. 1897, S. 155 ff.; ***Batiffol***, Études d'histoire et de théologie positive, Paris (Lecoffre) 1902, S. 45 ff.; ***Holl***, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griech. Mönchtum, Leipzig 1898, S. 138 ff. Vgl. dazu ***Ermoni***, La pénitence dans l'histoire, à propos d'un livre récent (Revue des questions historiques, 1900, p. 5—55).



Digitized by Google

Quellen des egyptischen Mönchtums finden, noch nicht zur Erörterung gelangt. Im Folgenden soll nun der Versuch dazu gemacht werden.

Im zweiten Jahrhundert sprachen gewisse enkratitisch gesinnte Kreise innerhalb der christlichen Gemeinschaft denjenigen, die nach der Taufe sich der Idololatrie, der Unzucht und des Mordes, d. h. einer der sog. drei Kapitalsünden schuldig machten, das Heil ab und erklärten, es gäbe für die fraglichen Sünder keine Busse (Exomologese) mit Aussicht auf Vergebung. Die katholische Kirche erkannte auch diesen Sündern gegenüber die Wirksamkeit der Busse an. Allerdings machte sie aus pädagogischen und disciplinären Rücksichten hierbei einen doppelten Vorbehalt. Es wurde von der Kirche erstens diesen Kapitalsündern nur eine einmalige Busse nach der Taufe gestattet. Der zweite Vorbehalt war folgender. Die Kirche gewährte diesen reuigen Sündern, welche sich der öffentlichen Busse (Exomologese) unterwarfen, zeitlebens keine Rekonciliation, aber sie erklärte, dass diese dauernde Bussleistung in foro ecclesiae die Vergebung der Sünde bei Gott sicher erwirke. Tertullian bezeugt in seiner aus der katholischen Periode stammenden Schrift de poenitentia diese öffentliche Busse in der Kirche und lehrt ausdrücklich, dass die Kapitalsünder, die sich der erwähnten Busse unterwerfen, sicher der Vergebung ihrer Sünde bei Gott teilhaftig würden, da durch das diesen Sündern von der Kirche bekundete Mitleid Christus, der Fürsprecher bei Gott dem Vater, sicher sich erweichen lasse, während er später als Montanist (vgl. die Schrift de pudicitia) die Kapitalsünden als unvergebbar und die Fürsprache Christi zu Gunsten solcher Büsser als fraglich bezeichnet. Zu Anfang des dritten Jahrhunderts liess die Kirche von ihrer früheren Strenge nach und hob das von ihr statuierte Reservat den veränderten Zeitverhältnissen entsprechend auf. Zuerst wurde das Reservat bezüglich der Unzuchtssünden vom Papste Callistus aufgehoben und den fraglichen Sündern nach Leistung einer proportionierten öffentlichen Busse die Rekonciliation oder die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft gewährt. Diese Milderung wurde dreissig Jahre später vom Papste Cornelius und bald darauf vom Bischof Cyprian in Karthago auf die Idololatren und im vierten Jahrhundert auch auf die Mörder unter ähnlichen Bedingungen ausgedehnt. Der Bericht des Eusebius (hist. eccl. VI, 44) über den Büsser Serapion, der zu der Kategorie der Lapsi gehörte, zeigt, dass der alexandrinische Bischof Dionysius (248—264) die Anordnung traf, den sterbenden lapsi, wenn sie darum bäten, und besonders wenn sie schon früher darum gefleht hätten, die Lossprechung zu erteilen, damit sie in guter Hoffnung

Digitized by Google

aus dem Leben scheiden könnten. Und Origenes, der allerdings strenger darüber urteilte, bezeugt in seiner Schrift De oratione c. 28, dass einige Bischöfe den Idololatren, Ehebrechern und Unzüchtigen die Lossprechung gewährten. Immerhin ist zu beachten, dass auch im dritten Jahrhundert eine völlige Einheitlichkeit in der Behandlung der Kapitalsünder noch nicht bestand, und dass besonders die Afrikaner ihrem Charakter entsprechend in der Bussdisciplin sich durch Rigorismus hervorthaten.

In den Kreisen der egyptischen Mönche, bei denen der christliche Idealismus so grosse Triumphe feierte und die sich als freiwillige Büsser in heroischen Bussakten erschöpften, herrschten noch im vierten Jahrhundert die strengen und dem Geiste des zweiten christlichen Jahrhunderts entsprechenden Ansichten über die Bussdisciplin vor. Ja, manche unter ihnen schienen in ihrem übel verstandenen Konservativismus zu glauben, dass es für die fraglichen Sünder kein Heil mehr gäbe. Wenigstens wird berichtet (s. oben S. 250 f.), dass Pachomius, der auch reuigen Sündern mit einer befleckten Vergangenheit Aufnahme in seine Klöster gewährte, das Vorleben derselben der Allgemeinheit seiner Mönche nicht mitzuteilen pflegte, weil sich die letzteren schwerlich dazu verstanden hätten, mit jenen ein gemeinschaftliches Leben zu führen. Gar mancher, der ein bewegtes Leben hinter sich hatte, suchte bei den Mönchen seine Zuflucht. Die einen von diesen waren allerdings noch Heiden und wurden nach Absolvierung des Katechumenats durch das Bad der Wiedergeburt gereinigt. Aber es gab auch Christen, die nach einem schweren Sündenfall in den Mönchsgegenossenschaften ein Büsserleben führen wollten. Verschiedene Episoden aus den egyptischen Mönchsgeschichtsquellen legen einerseits nahe, dass die Frage nach dem Schicksale der unglücklichen Mitbrüder in jenen Kreisen viel besprochen wurde, anderseits zeigen sie, dass die Koryphäen unter ihnen dem Rigorismus einzelner, der an Montanismus und Novatianismus streifte, Einhalt thaten.

Das interessanteste Dokument in dieser Beziehung findet sich in dem schon oft erwähnten Briefe, in welchem der Bischof Ammon dem Patriarchen Theophilus von Alexandrien über seinen ehemaligen Aufenthalt im pachomianischen Kloster Phebôu Bericht erstattet hat. Der Bischof erzählt (c. 19 u. 20), dass er sich einst als pachomianischer Mönch mit dem damaligen Generalabt Theodor auf einer Nilinsel befand, und dass der Generalabt um die achte Stunde des 22. Novembers des Jahres 353 (354) die dort beim Holzsammeln beschäftigten Mönche, hundert an der Zahl, um sich



Digitized by Google

versammelte und Folgendes sprach: »Schon lange habe ich euch mitzuteilen, was Gott mir geoffenbart hat, und er hat mir aufgetragen, nicht länger darüber zu schweigen. Es ist aber Folgendes. Viele von denen, die nach der Taufe gesündigt haben, — fast an allen Orten, wo der Name Christi verkündigt wird — haben den apostolischen Glauben bewahrend geweint über ihre Sünde, und der Herr hat ihre aufrichtige Busse angenommen und ihre Sünde getilgt. Ihr also, die ihr bis heute über die Fehltritte nach dem Taufbunde aufrichtig geweint habt, wisset, dass ihr Verzeihung erlangt habt. Möge darum jeder von euch die Barmherzigkeit Gottes preisen, indem er spricht: Du hast meine Klage in Freude verwandelt, mein Trauerkleid gelöst und mich mit Freude umgürtet (Ps. 29, 12)«. Bald darauf schickte Theodor einige Mönche, um nach ihren Mitbrüdern auszuschauen, die aus Alexandria erwartet wurden und an der Insel vorbeisegeln mussten. Diese brachten dem Generalabte einen Brief des Antonius, den sie unterwegs besucht hatten. Auch dieses Schreiben behandelte das obige Thema, und es ist möglich, dass Theodor seine Mönche beauftragt hatte, über die Streitfrage die Ansicht des Vaters der Eremiten einzuholen. Der nun vor der versammelten Korona verlesene Brief lautete: »Ich wusste, dass Gott schwerlich eine Sache thut, ohne die Belehrung hierüber seinen Dienern, den Propheten, zu enthüllen. Ich glaubte, es nicht mitteilen zu dürfen, was der Herr mir vor langem geoffenbart hat. Da ich nun deine Brüder sah, befahl er mir zu schreiben, indem er kundthut, dass viele von denen, die Christus in Wahrheit anbeten, nach der Taufe gesündigt, fast in der ganzen Welt, und geweint und bereut haben, und dass Gott ihr Weinen und ihre Busse angenommen und die Sünden aller derjenigen getilgt hat, die so bis zu jenem Tage, an dem dieser Brief dir übergeben wird, gehandelt haben. Lies diesen Brief den Brüdern vor, damit auch sie sich darüber freuen.« Hierauf warfen sich alle Anwesenden auf ihr Angesicht nieder, und wir weinten so, schreibt Ammon zum Schluss, vor dem Angesichte Gottes, bis der anwesende Priester das Gebet beschloss, worauf Theodor noch erklärte: »Glaubet mir, dass sich der ganze Himmel über dieses euer Seufzen gefreut hat. Gott hat eure Bitte gehört, und die Sünden einiger von uns Mönchen, die hier so bitter geweint haben, getilgt; er hat uns zu Gunsten dieser Mönche, die er vorausgekannt hat, so gesprochen, wie ich es euch sagte, und wie unser Vater Antonius es schrieb.« Die Entscheidung über die Kraft der Busse ist hier, ähnlich wie in dem Pastor Hermae, in eine apokalyptische Form gekleidet. Die Glaubwürdigkeit der Privat-

Digitized by Google

offenbarung des Generalabtes Theodor wird den Mönchen bestätigt durch das prophetische Votum des grossen Antonius. Die beiden Mönche, deren charismatische Gaben in der egyptischen Mönchsliteratur gerühmt werden, erscheinen nicht als Vergeber der Sünden; sie erklären vielmehr nur, sie seien in Betreff einiger, die nach der Taufe ihre Seele befleckt hatten und nun in der Einsamkeit der Klosterzelle Busse thaten, der Offenbarung gewürdigt worden, dass ihre Busse von Gott angenommen sei. Die zum Schluss geschilderte Scene, das Sichniederwerfen aller Mönche, von denen die einen ihre Sünden beweinen, die anderen als Fürsprecher derselben erscheinen, das Auftreten des Priesters, der durch ein Gebet diesen Bussakt beschliesst, erinnert lebhaft an die Exomologese, wie sie zu Zeiten Tertullians bei den gottesdienstlichen Versammlungen gebräuchlich war: »Presbyteris advolvi, et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere: haec omnia exomologesis« (De paenitentia IX, 3 f.). Vgl. auch Eusebius, h. eccl. V, 32.

So sehr aber die Kraft der Busse betont wurde, so blieb doch in den egytischen Mönchskreisen jene Bussdisciplin, wie sie im zweiten Jahrhundert üblich war, noch bestehen. Ein Mönch, der wegen seines Hochmuts von Pachomius oft zurechtgewiesen worden war, geriet anlässlich einer Arbeit ausserhalb des Klosters in die Gewalt der heidnischen Blemmyer. Durch deren handgreifliche Drohungen eingeschüchtert, nahm er mit ihnen teil an einem Götzenopfer. Voll Verzweiflung kehrte er zu Pachomius zurück. Dieser gab ihm eine scharfe Zurechtweisung, erklärte aber schliesslich: »Du hast dich von Gott zu trennen nicht gescheut; aber wir haben einen gütigen Herrn, der seinen Groll nicht ewig den Sündern zeigen will, sondern barmherzig ist und alle unsere Sünden in den Abgrund des Meeres versenken kann. Wenn du wenigstens jetzt auf mich hörst, so hast du noch Hoffnung auf Vergebung.« Pachomius befahl ihm, sich an einen abgelegenen Ort zurückzuziehen, keinen Verkehr mit Menschen zu unterhalten, sondern streng zu fasten, harte Handarbeit zu verrichten und sich im Gebet und in Nachtwachen zu üben. Der Sünder befolgte dies alles, erhielt nur von Zeit zu Zeit in seiner Klause Besuche seitens einiger bejahrter Mönche, die ihn in seinem Vorsatz bestärkten, und starb nach einem zehnjährigen Bussleben.[1]) Einen ähnlichen Fall berichten die Apophthegmata Patrum[2]). Ein Mönch, der in eine Sünde gefallen war,

1) Paralipomena de s. Pachomio etc. c. 8—11, C. 54.
2) *Migne* s. gr. t. 65 col. 256, 253.

Digitized by Google

kam ganz verwirrt zum Abte Lot, der im arsinoitischen Gau lebte. Lot sagte zu ihm: »Was ist dir, Bruder?« Jener erwiderte: »Ich habe eine grosse Sünde begangen und vermag nicht, sie den Vätern zu offenbaren.« Lot sprach ihm Mut zu: »Bekenne sie mir, und ich werde sie tragen« (κἀγὼ βαστάζω αὐτήν). Da erklärte jener: »Ich bin in Unzucht gefallen und habe an einem Götzenopfer teilgenommen, um die Gelegenheit dazu zu erlangen« (εἰς πορνείαν ἔπεσον καὶ ἔθυσα τοῦ τυχεῖν τοῦ πράγματος). Lot erklärte nun dem Sünder: »Habe Mut; denn es gibt eine Busse (μετάνοια). Geh, zieh dich zurück in die Höhle, faste je zwei Tage, und ich werde die Hälfte der Sünde tragen.« Nach Verlauf von drei Wochen erhielt Lot die Gewissheit (ἐπληροφορήθη), dass Gott die Busse des Bruders angenommen hatte. Und der Büsser verblieb dem Lot unterstellt bis zu seinem Tode. In beiden Fällen handelt es sich also um die schwersten Vergehen, d. i. um die sog. Kapitalsünden. Wie im zweiten Jahrhundert die öffentliche Busse, so erscheint hier die lebenslängliche Busse des Sünders in der Höhle als wirksam, bei Gott Vergebung zu erlangen. Von einer schliesslichen Rekonciliation ist keine Rede[1]). Was aber das Suffragium (βαστάζω) und die Erkenntnis des göttlichen Willens bezüglich der Büsser anlangt, so hat es damit dieselbe Bewandtnis, wie mit den analogen Erscheinungen zur Zeit der Martyrer[2]).

Es ist in den Apophthegmen öfters die Rede davon, dass die Mönche Bussen für ihre Fehltritte verrichteten. Doch ist die Beurteilung dieser Bussen schwierig, da die Sünden meist nicht spezialisiert sind. Jedenfalls darf man auch bei schweren und lang dauernden Busswerken nicht gleich annehmen, dass es sich hierbei um ganz schwere Sündenfälle handelte. Der Pachomianer Theodor, der auf Zureden der Mitbrüder der eitlen Begierde nach der Abtwürde nachgab, büsste diesen Fehltritt zwei Jahre lang in einer abgesonderten Zelle (C 68 f.). Ein Mönch sah einmal jemanden an einem Freitage schon am frühen Morgen essen und sprach zu demselben: »Wie kannst du heute am Freitage um diese Stunde essen?« Für dieses freventliche Urteil that der Mönch zwei Wochen lang Busse und bat noch einen Mitbruder um Unterstützung durch sein Suffragium (labora mecum duas hebdomadas et rogemus deum, ut mihi indulgeat)[3]).

1) Vgl. die Busse der von dem Häresiarchen Markus entführten Frau, die nach ihrer Bekehrung die ganze übrige Lebenszeit in der Exomologese zubrachte (τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε) trauernd und weinend über die ihr angethane Schändung (Iren. adv. haer. I, 13).

2) Vgl. *Schanz*, »Absolutionsgewalt in der alten Kirche« in der Theol. Quartalschrift 1897 S. 27 ff.; *Batiffol* a. a. O. S. 88 f., 100 f., 116 ff.

3) *Rosweyd*, vitae Patr., *Migne* s. l. t. 73 col. 911 ff.

Digitized by Google

In den ersten christlichen Jahrhunderten war es nicht üblich, die lässlichen Sünden dem kirchlichen Bussgerichte zu unterwerfen, und es werden von den zeitgenössischen Schriftstellern [1]) verschiedene Mittel zur Sühnung derselben angegeben. Indes bestand bei den egyptischen Mönchen eine Art ascetische Beicht, die man auch vor Laienmönchen ablegte. Man eröffnete seinen Gewissenszustand bewährten Mönchsvätern und teilte ihnen die innersten Herzensregungen und Versuchungen mit, denen man ausgesetzt war, um durch sie eine Anleitung zur Bekämpfung der Leidenschaften zu erlangen. Dies bezeugt Rufinus, Palladius und Cassianus (s. ob. S. 277 Note 2 u. 3). Der pachomianische Generalabt Theodor erfreute sich in dieser Beziehung eines ganz besonderen Vertrauens seitens der ihm unterstellten Mönche. Keiner unter den Brüdern unterliess es, ihm seinen Seelenzustand im geheimen zu offenbaren, und der Generalabt lehrte die Mönche, wie ein erfahrener Arzt, den fremdartigen Logismen zu widerstehen. Er verbot zwar das öffentliche Bekenntnis solcher Vergehungen vor der ganzen Communität, empfahl aber es vor bewährten Mitbrüdern zu thuen [2]).

In der sketischen Wüste bestand die Sitte, über etwaige Fehltritte eines Mönches ein Synedrium abzuhalten. In den Apophthegmen [3]) heisst es: »Einst wurde in der sketischen Wüste wegen eines Bruders, der gesündigt hatte, ein Synedrium abgehalten. Die Väter sprachen hin und her, der Abt Pior aber schwieg. Dann ging er hinaus, füllte einen Sack mit Sand und lud ihn auf seine Schultern. Hierauf schüttete er etwas Sand in ein Körbchen und trug es vor sich her. Auf die Frage der Väter, was dies bedeute, antwortete er: »Der Sack, in dem der viele Sand ist, sind meine Sünden, weil es so viele sind, und ich trage sie hinter mir, um sie nicht abbüssen und zu beweinen zu brauchen. Und siehe, die Kleinigkeiten meines Bruders sind vor mir, und ich schaue darauf und urteile über ihn. Das soll nicht sein; ich soll vielmehr meine eigenen Sünden vor mir haben, darauf acht geben und Gott um Verzeihung bitten.« Da erhoben sich die Väter und sprachen: »Ja, das ist der Weg des Heiles.« Pior billigt es also nicht, dass im Namen der Communität einem Mönche eine öffentliche Busse auferlegt werde, das Synedrium sei nicht der Richter des Gewissens. Ähnlich tadelte Makarius der Egypter den gleichnamigen Alexandriner, der zwei

1) *Cassian*, coll. XX, 8. Vgl. auch *Origenes*, In Leviticum hom. II, 4 (Migne s. gr. I. 12 col. 418).
2) C 85. Ar 673; ep. Ammon. c. 12.
3) *Migne* s. gr. t. 65 col. 373 f. Vgl. auch col. 281 f.

Digitized by Google

Mönche wegen eines Fehltrittes auf Grund einer falschen Anklage aus der Mönchsgemeinschaft ausgeschlossen hatte[1]). Auch Mönchspriester scheinen in solchen Fällen zu weit gegangen zu sein. Als ein Mönch, der gesündigt hatte, von einem Priester aus der Kirche ausgewiesen wurde, erhob sich der Abbas Besarion, ging mit ihm hinaus und sprach: »Auch ich bin ein Sünder«[2])

Der letzterwähnte Fall zeigt, dass die Priester, welche den Gottesdienst in der Wüste besorgten, als Richter über die Sünden der Mönche auftraten. An einer anderen Stelle[3]) wird von dem Mönch Poemen der Priester als die letzte Instanz bei der brüderlichen Zurechtweisung bezeichnet. In der Historia Lausiaca c. 7 wird berichtet, dass in der nitrischen Kirche ein Priester unter Assistenz von sieben anderen Amtsgenossen das eucharistische Opfer darzubringen, das Urteil zu sprechen (δικάζει) und die Homilie zu halten pflegte. Allerdings könnte man auf den Gedanken kommen, dass das »δικάζειν« sich auf die im selben Kapitel einige Zeilen vorher erwähnte Geisselstrafe bezieht, die in Nitria gegen allerlei Delinquenten, Mönche, Fremde und etwaige Räuber verhängt wurde. Indes ist ein Zusammenhang zwischen den beiden Thatsachen durch den Text nicht nahegelegt. Ausserdem kommt das Wort »δικάζειν« im kirchlichen Sinne in den Apostolischen Constitutionen (II, 33, vgl. auch II, 13) vor, wo das vom Bischof in der christlichen Gemeinde ausgeübte Bussgericht als »δικάζειν τοὺς ἡμαρτηκότας« bezeichnet wird. Die Priestermönche wachten auch über den würdigen Empfang der hl. Communion seitens der Mönche und drangen auf vorausgehende Reinigung der Seele durch die Busse. Rufin (hist. mon. c. 20) schreibt von dem Priester Dioskorus in der Thebais: »Dieser hatte in seinem Kloster etwa hundert Mönche und wandte, so viel wir sahen, zur Zeit, wo man zur hl. Communion ging, den grössten Fleiss an, auf dass keiner von denen, die hinzutraten, irgendeine Sündenmakel in seinem Gewissen mitbrächte. Seine Sorge war so gross, dass er sie sogar an das erinnerte, was den Menschen im Traume zu begegnen pflegt.« Besonders wird die charismatische Gabe des Priestermönches Eulogius gerühmt, »der bei der Darbringung der Sakramente eine so grosse Gnade von dem Herrn empfangen hatte, dass er die Verdienste und Sündenschulden eines jeden, der zum Altare Gottes hinzutrat, erkannte. Er hielt einige von den Mönchen, die zur Communion gehen wollten, zurück mit

1) Apophth. Patr., *Migne* l. c. col. 269 f.
2) Ebend. col. 141.
3) Ebend. col. 359.

Digitized by Google

den Worten: »Wie wagt ihr zu den hl. Sakramenten hinzuzutreten, da euer Geist und Vorhaben böse ist?« Ferner sagte er: »Du hast heute Nacht unkeusche Gedanken gehabt. Du aber hast in deinem Herzen gesprochen: »Es ist kein Unterschied, ob jemand als gerecht oder als Sünder zu den Sakramenten hinzutrete.« Ein anderer aber hatte einen Zweifel im Herzen und sagte: »Wie kann mich denn die Communion heiligen?« Alle diese hielt er von der hl. Communion zurück und sagte ihnen: »Bleibet einige Zeit zurück und thuet Busse, damit ihr, gereinigt durch Genugthuung und Thränen, der Communion Christi würdig gehalten werdet[1]).« Da in dem Bericht die ganz besondere Sorgfalt des Eulogius in der Seelenleitung hervorgehoben wird, so handelte es sich wohl nicht um schwere Vergehungen gegen den Glauben und die Keuschheit, sondern um geringere Verfehlungen, von denen auch Cassian (coll. XXII, 13: »ad punctum in fidei theoria aliquid haesitare« und coll. XXI, 11: »aut enim per ignorantiam aut per oblivionem aut per cogitationem aut per sermonem aut per obreptionem aut per necessitatem aut per fragilitatem carnis, singulis diebus vel inviti vel volentes, frequenter incurrimus«) redet. Sozomenus (hist. eccl. VI, 28) endlich erzählt, dass die beiden Priester Johannes und Piammon, welche Leiter von Monasterien bei Diolkos waren, mit sehr grosser Sorgfalt ihres priesterlichen Amtes walteten, und fügt folgende Legende hinzu: »Es wird erzählt, dass Piammon einmal, als er seinen heiligen Dienst versah, beim Altare einen Engel sah, der die anwesenden Mönche in ein Buch aufschrieb, die abwesenden dagegen daraus strich.« Die griechische Recension der Historia monachorum stimmt hierin mit Sozomenus überein, nur fügt sie noch hinzu, dass die Absenten nach dreizehn Tagen starben[2]). Dagegen lautet in der Rufinschen Historia monachorum (c. 32) die Legende anders. Als Piammon einmal, heisst es, dem Herrn das Opfer darbrachte, erblickte er an der Seite des Altares einen Engel, der die Namen der Mönche, die sich dem Altare näherten, in ein Buch aufschrieb, während er die Namen einiger nicht aufschrieb. Nach Beendigung der Mysterien rief er alle jene Mönche zu sich, deren Namen von dem Engel nicht aufgezeichnet worden waren, forschte nach, welcher Sünde sie sich im Geheimen schuldig gemacht hätten, und fand, dass sie alle eine Todsünde auf dem Herzen hatten. Dann ermahnte er sie, Busse zu thun, warf sich mit ihnen vor dem Herrn nieder und weinte mit ihnen Tag und Nacht, als

1) *Rufin*, hist. mon. c. 14, griech. Recension, bei *Preuschen* S. 77 f., *Sozomenus*, hist. eccl. VI, 28.
2) *Preuschen* S. 94 f.

Digitized by Google

wenn er selbst schuldig wäre, und verblieb mit ihnen so lange in der Busse, bis er sah, dass derselbe Engel erschien, die Namen aller aufschrieb und nachher auch jene mit Namen rief und zum Tische des Herrn einlud. Als der Greis dies bemerkte, erkannte er, dass ihre Busse angenommen worden sei und so liess er sie voller Freude wieder zum Tische des Herrn zu. Die Divergenzen zwischen der lateinischen Historia monachorum einerseits und der griechischen Recension (und der syrischen Übersetzung und dem Berichte des Sozomenus) anderseits ist ein bisher ungelöstes Rätsel. Sieht man jedoch davon ab, welcher Form der Piammon-Legende die Priorität zukomme, und entkleidet man den Rufinschen Bericht des legendarischen Beiwerks, so ergeben sich aus dem letzteren drei Phasen des Bussgerichts: 1) unumquemque eorum seorsum vocans percontatur, quid eis in occulto peccati fuisset admissum, et invenit ex confessione unumquemque eorum mortalis peccati obnoxium, 2) hortatur eos agere poenitentiam, et semetipsum cum eis ante Dominum prosternens, die ac nocte tamquam ipse in eorum peccatis esset obnoxius, flebat, 3) eos altari tota cum gratulatione restituit. Die Voraussetzung des Rufinschen Berichtes ist aber die, dass den betreffenden Mönchen, sei es mit oder ohne ihre Schuld, die subjektive Erkenntnis der nicht näher bezeichneten Todsünde abging. Ein Bericht Cassians (coll. XVIII, 15) zeigt aber, dass die sketischen Mönche auch für solche Sünden, die zwar nicht zu den Kapitalsünden gehörten, aber doch ein öffentliches Ärgernis erregten, unter der Aufsicht des an der Kirche fungierenden Mönchspriesters eine öffentliche Busse, bestehend in verstärktem Fasten, Entziehung der am Samstag und Sonntag üblichen Kommunion, im Sichniederwerfen am Eingang der Kirche angesichts der zum Gottesdienste erscheinenden Mitbrüder und in der demütigen Bitte um Vergebung, leisteten. Wie schliesslich die in Gemeinschaft lebenden Mönche die Übertretung der Klostersatzungen durch eine Busse vor dem Konvent sühnten, ist schon früher (siehe oben S. 219 ff.) besprochen worden. Vgl. auch Cassian, De coenobiorum institutis II, 15—16, IV, 20.

### *§ 10. Das Mönchtum und die Glaubensstreitigkeiten. Die dogmatischen Anschauungen der koptischen Mönche.*

Die Entfaltung des egyptischen Mönchtums fällt gerade in jene Zeit, wo man mit Hilfe der Staatsgewalt dem Arianismus in der Christenheit Geltung zu verschaffen suchte. Die Gesamtheit der Mönche hielt jedoch zähe an den Beschlüssen des nicänischen Concils fest, und hervorragende Vertreter derselben, wie Antonius und

Digitized by Google

Pambo, legten für diesen Glauben in Alexandria Zeugnis ab[1]). Diese Thatsachen konnten natürlich den Arianern nicht unbekannt bleiben. Während der Regierung des Kaisers Constantius wird eine zweimalige Verfolgung berichtet. In der ersten, die mit der Einführung des Staatsbischofs Gregorius in Alexandria (i. J. 339) begann, wurden allerdings nur die Asceten und gottgeweihten Jungfrauen dieser Stadt misshandelt und getötet[2]). Dagegen erstreckte sich die zweite Verfolgung (seit dem Jahre 356) auch auf die Mönche in der Wüste. Da nämlich die kaiserlichen Befehlshaber Athanasius daselbst nicht auffinden konnten, so mussten die Mönche dafür büssen[3]).

Der Kaiser Valens, ein fanatischer Arianer, wurde in den ersten Regierungsjahren durch Valentinian II. (gest. 17. Nov. 375) einigermassen zurückgehalten, seine feindselige Gesinnung gegen die Katholiken zu offenbaren. Indes erliess er im Jahre 373 ein Gesetz, das unter dem Scheine des Rechts die Mönche zu ihrem früheren weltlichen Berufsleben zwingen sollte[4]). Dieses Gesetz gelangte jedoch erst drei Jahre später unter Anwendung von Gewalt zur Ausführung. In demselben Jahre, in dem dieses mönchsfeindliche Gesetz erlassen wurde, starb Athanasius. Petrus, der Genosse seiner Arbeiten, wurde von den benachbarten Bischöfen auf Verlangen der Mönche, die dieserhalb nach Alexandria gekommen waren[5]), zu seinem Nachfolger gewählt, jedoch bald von dem arianischen Bischof Lucius verdrängt[6]). Dieser Pseudobischof fand in Alexandria grossen Widerstand, wütete gegen Klerus und Volk und erhielt auf seinen Antrag hin ein kaiserliches Dekret, demgemäss die Anhänger des nicänischen Concils auf seinen Antrag hin aus Alexandria und ganz Egypten verbannt werden sollten. Er sah jedoch ein, dass der Sieg des Arianismus nur durch die Gewinnung der Mönche möglich sei. Denn das Volk, das über die Dogmen weder disputieren wollte noch konnte, glaubte, dass die Wahrheit bei den Mönchen sei, welche die Tugend auch durch Thaten bekannten. Als alle Überredungskünste gegenüber den Mönchen misslangen, unternahm Lucius mit dem dux Aegypti und grossem Truppenaufgebot eine Expedition gegen sie in die nitrisch-sketische Wüste. Trotz aller Grausamkeiten jedoch blieben die

1) *Sozomenus* III, 13; vgl. auch ob. S. 73.
2) Athanasii Apol. contra Arianos c. 30, Historia Arian. c. 12, Epist. encyclica c. 3.
3) S. ob. S. 66 u. 309.
4) Ueber dieses Gesetz vgl. den folg. §.
5) *Theodoret*, h. eccl. IV, 17.
6) Für das Folgende vgl. *Sozom.* VI, 20, *Socrates* IV, 24, *Rufin.* h. eccl. II, 3 u. 4. — *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'hist. eccl., Paris 1702, t. VIII p. 606 s.

Digitized by Google

Mönche standhaft. Diese Gewaltthätigkeiten, denen gleichfalls das eben erwähnte mönchsfeindliche Gesetz als Basis diente, geschahen im Jahre 376. Die vornehmsten Mönche jener Wüste, die beiden Makarii, Isidorus, Heraclides und Pambo, wurden nach einer egyptischen Insel verbannt, doch erhielten sie später von Lucius, der wegen dieser Gewaltthat einen Aufstand der Alexandriner befürchtete, die Erlaubnis, in die Wüste zurückzukehren. Die genannten fünf Mönche waren indes nicht die einzigen, welche verbannt wurden. Der Mönch Piammon aus Diolkus erzählt (Cassian, coll. 18, 7), dass unter Valens verschiedene Mitbrüder aus Egypten und der Thebais nach den Bergwerken von Pontus und Armenien verbannt wurden, und Palladius[1]) berichtet, dass damals, wie die ganze Stadt Alexandria wisse, die sog. vier langen Brüder Ammonius, Euthymius, Eusebius und Dioskorus in Nitria in Ketten gelegt und nach Diocaesarea in Palaestina deportiert wurden.

Die tief im Süden der Thebais wohnenden Pachomianer, deren Anhänglichkeit an Athanasius und den nicänischen Glauben in den Vitae Pachomii et Theodori wiederholt zum Ausdruck kommt, blieben unter Kaiser Valens unbehelligt, wogegen im Jahre 356 das Hauptkloster Phebôou seitens des dux Artemius, der nach Athanasius forschte, Plackereien ausgesetzt war. (s. ob. S. 309.)

So treu auch die Gesamtheit der Mönche zum nicänischen Glauben hielt, so scheint es doch unter ihnen meletianisch gesinnte Mönche, wenn auch in geringer Zahl, gegeben zu haben, und wie Antonius, so warnte auch Pachomius die Mönche vor diesen Schismatikern[2]).

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts[3]) wurde in den Kreisen der nitrisch-sketischen Mönche viel über die Frage gestritten, ob Gott ein körperliches Wesen sei und menschliche Gestalt habe oder unkörperlich sei und weder eine menschliche noch überhaupt eine körperliche Gestalt besitze. Der anthropomorphitischen Anschauung huldigten viele Mönche der sketischen Wüste, indem sie aus Einfalt und Unverstand die Stellen der hl. Schrift, wo von den Augen, Händen Gottes und dergleichen die Rede ist, in buchstäblichem Sinne nahmen. Die Mehrzahl der Mönche, namentlich die Nitrier, unter denen die sog. drei langen Brüder Ammonius, Eusebius und

1) Dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi c. 17; vgl. auch Hist. Laus. c. 117.

2) Vita Antonii c. 89, Pachomiusvita C 21; vgl. auch oben S. 62 u. 299 f.

3) *Socrates* VI, 7, 9—15, 17; *Sosom.* VIII, 11—17; *Palladius*, dialogus de vita s. Joannis Chrysostomi c. 6 ff. — Vgl. dazu *Tillemont*, Mémoires etc. t. XI p. 443 s.

Digitized by Google

Eythymius [1]) durch Gelehrsamkeit und Tugend hervorragten, betonten dagegen, dass diese Ausdrucksweise der hl. Schrift in metaphorischem Sinne zu nehmen sei, und beriefen sich hierbei auf die Schriftauslegung des Origenes. Dadurch wurde die Gegenpartei gegen den literarischen Nachlass des letzteren überhaupt eingenommen. Cassian, der sich gerade damals in der sketischen Wüste aufhielt, erzählt (coll. X, 2 u. 3), dass der Osterbrief des alexandrinischen Erzbischofs Theophilus vom Jahre 399, in welchem der Anthropomorphismus bekämpft wurde, eine grosse Erregung unter den dortigen Mönchen hervorgerufen habe. Man hielt den Erzbischof für einen Häretiker, da er leugne, dass Adam nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Der greise Mönch Serapion glaubte nicht mehr zu Gott beten zu können, wenn ihm das anthropomorphitische Bild der Gottheit, das er sich beim Beten gewöhnlich vorgestellt hatte, genommen sei. Nur in einer der vier sketischen Kirchen wurde jener Osterbrief vorgelesen, und Paphnutius, der Priester jener Kirche, bemühte sich, die Mönche aufzuklären und wurde hierin von dem gelehrten Diakon Photinus, der zufällig aus Kappadocien dahin gekommen war, unterstützt. Socrates und Sozomenus berichten noch mehr. Die anthropomorphitischen Mönche wären nun nach Alexandria gekommen, hätten das Volk gegen den Bischof als einen Gottlosen aufgehetzt und ihn mit dem Tode bedroht. Theophilus sei ihnen entgegengegangen und habe sie mit den Worten: »Ich sehe in euch das Angesicht Gottes« zu beschwichtigen gesucht, was die Mönche als in ihrem Sinne gesprochen auffassten. Ihr Zorn hätte sich aber erst gelegt, als der Bischof ihnen das Versprechen gab, die Schriften des Origenes, aus denen ihre Gegenpartei die Widerlegungsgründe gegen ihre Meinung entnommen hätte, zu anathematisieren. Ob die Unruhen in dem Masse stattgefunden haben, wie es nach dem Berichte der beiden Kirchenhistoriker scheinen möchte, muss dahingestellt bleiben, da weder Cassian noch ein anderer Schriftsteller derselben Erwähnung thuen. Theophilus war jedenfalls seinem Charakter nach nicht der Mann, der sich so schnell hätte ins Bockshorn jagen lassen, und es wäre ihm ein Leichtes gewesen, gegen die Tumultuanten den weltlichen Arm in Anspruch zu nehmen, wie er es schon früher anlässlich seines Vorgehens gegen die heidnischen Tempel und auch später, wovon noch die Rede sein wird, gethan hat. Socrates und Sozomenus bemerken am Schluss der Darstellung jener Vorgänge, dass der ganze Streit vielleicht bald von der Bildfläche geschwunden wäre, wenn

1) Der vierte Bruder Dioskorus war bereits Bischof der benachbarten Stadt Klein-Hermopolis.

Digitized by Google

nicht Theophilus denselben mehr aus persönlichen und auf einem anderen Gebiete liegenden Gründen als aus dogmatischem Interesse von neuem angefacht hätte.

Die Beweggründe des Theophilus zu weiteren Feindseligkeiten gegen die Nitrier und insbesondere gegen die sog. vier langen Brüder waren aber folgende. Der alexandrinische Hospitalpriester Isidorus, den Theophilus im Jahre 397 — allerdings vergeblich — zum Patriarchen von Constantinopel zu machen sich bemüht und den er im folgenden Jahre mit einem wichtigen Auftrage nach Rom geschickt hatte, weigerte sich, dem Erzbischof zu Gunsten der Armen anvertraute Gelder zu übergeben, da er und die Spenderin befürchteten, dass dies Geld für unnötige Kirchenbauten verwendet werden würde. Aus diesem und noch anderen Gründen von Theophilus vertrieben, begab sich Isidorus nach Nitria, wo ihn die langen Brüder, die Gegner der Anthropomorphiten und Verehrer der Schriften des Origenes, freundlich aufnahmen und sich auch beim Erzbischof für ihn verwendeten. Das war jedoch, wie Socrates erzählt, nicht der einzige Grund, weshalb die Genannten beim Theophilus in Ungnade gefallen waren. Um dieselbe Zeit war es nämlich zweien von diesen vier Brüdern, Euthymius und Eusebius, die von Theophilus als Ökonomen der alexandrinischen Kirche angestellt worden waren, in der Nähe des Erzbischofs, der auf Geld grossen Wert legte, unheimlich gworden, und sie hatten sich daher in die nitrische Wüste zurückgezogen. Theophilus, der anfangs glaubte, dass sie nur aus Sehnsucht nach ihrer früheren Klostereinsamkeit die Stadt zu verlassen wünschten, später aber den wahren Grund erfuhr, entliess sie nicht ohne Drohungen. Dioskorus, der Bischof von Klein-Hermopolis, war zwar bei den bisher erwähnten Händeln nicht direkt beteiligt, teilte aber als leiblicher Bruder der in Ungnade Gefallenen und als hochgeschätzter Bischof der nitrischen Mönche dasselbe Schicksal.

Theophilus, der bis dahin den Schriften des Origenes zugethan war, eiferte nun in Wort und Schrift gegen die Verehrer der origenistischen Schriften auf Nitria und vergrösserte dadurch den Riss zwischen diesen und den anthropomorphitischen Mönchen der sketischen Wüste. Ja, er schickte an die benachbarten Bischöfe Briefe, worin er ohne Angabe eines Grundes befahl, die vornehmsten Mönche, d. i. die langen Brüder, vom nitrischen Gebirge zu verjagen. Infolgedessen erschienen einige Nitrier mit ihren Priestern in Alexandria und fragten Theophilus, warum sie verjagt und verurteilt werden sollten. Sie wurden hart behandelt, ja, Theophilus schlug sogar einen von ihnen, den Ammonius, ins Gesicht, wobei er zu ihm sagte:

Digitized by Google

»Häretiker, anathematisiere den Origenes.« So kehrten sie denn in ihre Einsamkeit zurück. Dies alles geschah in den Jahren 399 und 400. Im folgenden Jahre berief Theophilus die Nachbarbischöfe nach Alexandria zu einer Synode, auf der Ammonius nebst seinen Brüdern Eusebius und Euthymius ohne Verhör als der Häresie verdächtig exkommuniziert wurden, und begab sich mit bewaffneter Macht zur Vertreibung der Mönche in die nitrische Wüste. Nachdem er unterwegs den Bischof Dioskorus von Klein-Hermopolis, den Bruder der Verurteilten, abgesetzt hatte, drang er ins nitrische Gebirge vor, überliess die Monasterien seiner Horde zur Plünderung, und da er der langen Brüder, die sich in einem Brunnen versteckt hatten, nicht habhaft werden konnte, liess er ihre Zellen nebst ihrer Bibliothek verbrennen. Nach der Abreise des Theophilus begaben sich die langen Brüder nach Palästina und mit ihnen dreihundert der besten Mönche; die übrigen zerstreuten sich in andere Gegenden. Da die langen Brüder auch in Palästina keine Ruhe fanden, flohen sie mit etwa fünfzig Genossen nach Constantinopel (401), wo Chrysostomus sie freundlich aufnahm und bei Theophilus für sie Fürbitte einlegte, ohne sie jedoch in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Theophilus, der jede Versöhnung ablehnte, schickte Ankläger gegen die Mönche an den kaiserlichen Hof, worauf diese beim Kaiser Arkadius eine Klageschrift gegen Theophilus einreichten, was Chrysostomus nicht verhindern konnte. Theophilus, der nun vom Kaiser zur Verantwortung vor eine Synode geladen wurde, deren Vorsitz Chrysostomus führen sollte, verzögerte sein Erscheinen zwei Jahre lang und veranlasste den hochbetagten Bischof Epiphanius von Salamis, nach Constantinopel zu reisen und den Feldzug gegen die Origenisten vorzubereiten. Hier erkannte Epiphanius, der sich anfänglich gegen Chrysostomus sehr voreingenommen zeigte, auf Grund einer Unterredung mit den langen Brüdern, dass er als Werkzeug fremder Leidenschaft missbraucht werde, verliess die Residenz und starb auf der Heimreise (403). Bald darauf erschien Theophilus mit mehreren egyptischen Bischöfen in Constantinopel, verband sich mit den persönlichen Feinden des Chrysostomus, zu denen auch die von letzterem beleidigte Kaiserin Eudoxia gehörte, und erhielt vom Kaiser die Genehmigung zur Abhaltung einer Synode, auf der er nicht die Rolle eines Angeklagten, sondern die eines Richters über Chrysostomus übernehmen sollte. Auf der zu diesem Zwecke bei Chalcedon (ad quercum) berufenen Synode wurde über den Origenismus nicht mehr verhandelt. Ja, Theophilus söhnte sich sogar mit den nitrischen Mönchen aus, nachdem dieselben ihn um Verzeihung gebeten hatten.

Digitized by Google

Sozomenus meint, dass dies wohl nicht geschehen wäre, wenn Dioskorus und Ammonius noch am Leben gewesen wären. Dioskorus war nämlich schon früher gestorben, und Ammonius, der in einem Kloster zu Chalcedon schwer erkrankt war, starb noch während der Synode und erhielt wenigstens nach seinem Tode Beweise der Hochschätzung seitens des ihm bis dahin zürnenden Patriarchen von Alexandria.

Der gallische Mönch Postumianus, der gerade während jener Wirren nach Alexandria kam, beurteilt den ganzen Streit folgendermassen[1]): »Hier (in Alexandria) gab es abscheuliche Kämpfe zwischen den Bischöfen und Mönchen. Als Anlass dazu oder vielmehr als Ursache davon erschienen mehrere Synodalbeschlüsse der Bischöfe, nach denen niemand die Werke des Origenes, der für den tüchtigsten Schriftausleger gehalten wurde, lesen oder besitzen sollte. Die Bischöfe bezeichneten einige Stellen in jenen Werken als ganz ungeheuerlich. Seine Anhänger dagegen wagten zwar nicht, die Richtigkeit der Anklage in Abrede zu stellen, aber behaupteten, jene Stellen seien in betrügerischer Absicht von Häretikern eingeschoben worden. Deshalb dürfe man wegen der mit Recht als anstössig bezeichneten Stellen doch nicht auch die anderen Schriften verwerfen. Der Glaube der Leser könne ja leicht eine Sichtung vornehmen, um das Gefälschte zurückzuweisen und das Katholische in den Schriften zu behalten. Es dürfe nicht auffallen, wenn in den neueren und neuesten Schriften die Häresie ihr betrügerisches Spiel getrieben hätte; habe sie ja an einigen Stellen sogar ohne Scheu die evangelische Wahrheit bestritten. Demgegenüber hielten die Bischöfe um so hartnäckiger an ihren Anschauungen fest und zwangen durch ihre Autorität, dass man auch alles Rechte samt dem Schlechten und dem Verfasser verdamme. Es sei an Werken, die die Kirche gebilligt habe, kein Mangel; die entschiedenste Verwerfung verdiene eine Lektüre, welche mehr geeignet sei, einfältigen Leuten zu schaden als einsichtigen zu nützen . . . Aus der Hitze der Parteiung erhob sich die Auflehnung. Als diese durch die bischöfliche Autorität nicht gedämpft werden konnte, nahm man zu einem traurigen Exempel zur Herstellung der Kirchenzucht den weltlichen Arm des Präfekten in Anspruch. Dieser zerstreute mit seinen Gewaltmitteln die Brüder und verjagte sie in verschiedene Gegenden, ohne dass sie irgendwo Ruhe finden konnten . . . . . In diesem Kampfgewirre nun wogte alles hin und her, als ich nach Alexandria kam. Mich

1) *Sulpicius Severus*, dialog. I, 6 u. 7.

Digitized by Google

nahm der Bischof dieser Stadt sehr freundlich auf und besser, als ich ahnte, ja er suchte mich bei sich festzuhalten. Ich hatte aber keine Lust, an einem Orte zu bleiben, wo die Gewaltmassreglung der Brüder neues Feuer der Erbitterung schürte. Kann man nämlich vielleicht auch sagen, es wäre ihre Pflicht gewesen, sich den Bischöfen zu unterwerfen, so hätte doch deshalb nicht eine solche Menge im Bekenntnisse Christi vereinigt lebender Brüder, am wenigsten von Bischöfen, ins Unglück gebracht werden sollen.«

In den pachomianischen Klöstern konnten die origenistischen Schriften schon deshalb keinen Eingang finden, weil die meisten Mönche nur der koptischen Sprache mächtig waren. Pachomius, dem diese Literatur gewiss nur vom Hörensagen bekannt war, war ein abgesagter Gegner des Origenes, der, wie es in der griechischen und arabischen Vita (C 21, A$^r$ 599 f.) heisst, schon zu Lebzeiten aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden sei und in die Erklärung der hl. Schriften zur Verwirrung mancher Leser verderbliche Lehren eingeflochten habe[1]). Zwei origenistisch gesinnten Mönchen, die sein Kloster besuchten, gab er wegen ihrer Lektüre einen strengen Verweis und befahl ihnen die Schriften des Origenes ins Wasser zu werfen (P 7, A$^r$ 611 f.). Daraus erklärt sich wohl der Bericht der vita C 21, wo es heisst, Pachomius solle einmal ein Werk des Origenes, das er bei einem seiner Mönche fand, ins Wasser geworfen und dabei geäussert haben, er hätte es ins Feuer geworfen, wenn nicht darin der Name Gottes vorkäme. Die Antipathie der Pachomianer gegen die Schriften des Origines erhielt sich noch unter dem Generalabte Theodor. Wenigstens empfiehlt der Bischof Ammon in seinem Briefe an den alexandrinischen Bischof Theophilus diese Mönche wegen ihrer Orthodoxie und berichtet (c. 18), wohl auch aus demselben Grunde, dass der genannte Generalabt den Mönch Patchelphius, der die Auferstehung des Fleisches, das an sich böse sei, geleugnet und sich in diesem Sinne einem jungen Mitbruder gegenüber geäussert habe, durch die hl. Schrift des Irrtums überführt hätte.

Was die sonstigen dogmatischen Anschauungen der koptischen Mönche des vierten Jahrhunderts anlangt, so hat Amélineau in seiner Abhandlung »Le christianisme chez les anciens coptes«[2]) auf Grund der koptisch-arabischen Pachomius- und Theodorusviten verschiedene

1) Ob dieser Bericht, wie *Grützmacher* S. 74 meint, in der vita M absichtlich fortgelassen sei, lässt sich nicht entscheiden, da diese Vita lückenhaft überliefert ist.

2) Revue de l'histoire des religions, T. 14 u. 15.



Digitized by Google

Behauptungen aufgestellt, die der Berichtigung bedürfen. Er meint zwar, die Kopten hätten keine Schwierigkeit bei der Annahme des christlichen Trinitätsglaubens gehabt, da in den heidnischen Tempeln eine Dreizahl von Gottheiten verehrt worden sei. Aber einige Zeilen weiter erklärt er, die Kopten hätten die Person Gottes des Vaters ganz vernachlässigt, man begegne fast nie in den Viten dieser Mönche einem Gebete zu derselben, man hätte immer zu Gott dem Sohne gebetet, und des hl. Geistes geschähe nur Erwähnung in der Formel des Kreuzzeichens und der Taufe. Grützmacher (S. 79) dagegen hat aus denselben Quellen folgendes Resultat gezogen: »Christus ist ein Objekt der Dogmatik geworden, seine geschichtliche Persönlichkeit, sein Leben und seine Lehre ist in der christlichen Frömmigkeit der damaligen Zeit von keiner oder untergeordneter Bedeutung. Auch in seinen Gebeten ist es Gott, selten Christus, an den sich Pachomius wendet.« Wer von beiden hat nun Recht? Christus, seine Lehre und seine Gebote erscheinen in den Viten als Vorbild, Richtschnur und Triebfeder des Denkens, Fühlens und Handelns der Mönche; der Glaube an Christus, die Hoffnung auf ihn, die Arbeit für ihn, kurz die Übung der guten Werke in seinem Namen und aus Liebe zu ihm ist der Inbegriff ihres ascetischen Lebens[1]). Was die in den Viten erwähnten, kürzeren oder längeren Gebete anlangt, so gibt es sowohl solche, die an Gott ohne Nennung einer der drei göttlichen Personen, als auch solche, die nur an Christus gerichtet sind. Ausserdem finden sich Gebete zu Gott dem Vater mit Erwähnung des Gottessohnes Jesus Christus (M 262 f., A$^r$ 287 f., 700) und mit Erwähnung des Sohnes Gottes und des hl. Geistes (M 207 f., A$^r$ 488), desgleichen Anrufungen Christi mit Erwähnung Gottes des Vaters (A$^r$ 592) und mit Erwähnung des Vaters und des hl. Geistes (M 212). Dem hl. Geist aber wird, abgesehen von seiner Nennung in einigen der eben angegebenen Gebete, insbesondere die Gnadenspendung und Inspiration der hl. Schriften zugeschrieben[2]). So sehr die koptischen Mönche am nicänischen Glauben festhielten, so lagen ihnen doch spekulative Betrachtungen über das Trinitäts-Dogma fern. Aus gleichem Grunde darf man auch nicht in den Mönchsviten präcise Erörterungen über die christliche Anthropologie suchen. Einige Gedanken hierüber enthält die vita P 37—41. Die Sünde, heisst es

1) Vgl. Vita M 2, 6, 13, 16, 22, 24, 28, 30, 42 f., 46, 52, 57, 59, 76, 78, 107, 116, 124, 143, 170, 184, 191 f., 194, 204, 211, 218 f., 220, 240, 242, 249, 257, 261, 262 f., 265, 269, desgl. A$^r$ an verschiedenen Stellen.

2) Vgl. A$^r$ 396, 403, 412, 425, 454, 462, 487, 529, 530, 532, 538 f., 600, 654, 664 f., 673, 685, 689, 695, M 106, 149, 175.

Digitized by Google

darin, hat im Paradiese durch das Verführungswerk des bösen Feindes ihren Anfang genommen. Dadurch war das übernatürliche Leben geschwunden und der Tod der Seele eingetreten (μὴ παρούσης γὰρ τῆς ζωῆς θανατός ἐστιν). Folge der Sünde waren Abwendung von Gott und mannigfache Äusserungen der Concupiscenz. Die Möglichkeit der Erlösung beruht nun einerseits auf der Barmherzigkeit Gottes, der die nach seinem Ebenbilde in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffenen Menschen liebt (φιλεῖ γὰρ τὸ πλάσμα τὸ ἴδιον καὶ εἰκόνα αὐτοῦ ἐν ἁγιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ), andererseits auf der Thatsache, dass dem Menschen die Freiheit nicht bloss zum Bösen, sondern auch zum Guten geblieben ist. Die Menschwerdung des Gottessohnes erfolgte aber, damit Juden und Heiden durch ihn das ewige Leben erlangen. Präcisere Äusserungen über die Erbsünde finden sich auch in den koptisch-arabischen Pachomiusviten nicht. Das erklärt sich aus den Zeitverhältnissen. Wie Athanasius bei seinen Erörterungen über den Ursprung des Bösen sich hauptsächlich gegen den gnostisch-manichäischen Dualismus wendet, so wird in den genannten Viten (M 197 f., A$^r$ 512 f.) vor allem betont, dass Gott durchaus nicht als mitschuldig der Sünde des Menschen bezeichnet werden könne, da der letztere von Natur aus keine Anlage zum Sündigen erhalten habe. Unter Hinweis auf Eccl. VII, 30 wird erklärt, dass der Mensch von Gott recht geschaffen worden sei, aber im Gegensatz zu diesem ursprünglichen Zustand durch seinen eigenen Willen sein Herz zu den bösen Gedanken geneigt habe. Ja, heisst es weiter, selbst wenn ein Mensch von seinen eigenen Eltern eine böse Natur geerbt haben sollte, so könne er doch dieselbe wegen seiner Willensfreiheit ändern. Die Betonung der Willensfreiheit läuft aber nicht auf einen nackten Naturalismus oder Rationalismus hinaus. Grützmacher (S. 81) meint zwar, dass man bei Pachomius »eine sehr geringe Schätzung der heilspendenden göttlichen Gnade« fände; dieselbe werde sehr selten und nur beiläufig erwähnt. Er verweist nur auf einen Ausspruch des Pachomius (A$^r$ 504). Indes der Inhalt der Gebete des Pachomius für die verschiedenen Stände der Menschen (M 174 f., A$^r$ 488 f.), sowie die schon oben citierten Gebete bringen die Notwendigkeit der Gnade Christi deutlich und häufig genug zum Ausdruck.

Die Angelo- und Dämonologie der koptischen Mönche leitet Amélineau hauptsächlich aus der alten egyptischen Religion her und sieht dabei vollständig von den nächstliegenden Quellen ab. Es liegt doch jedenfalls viel näher, an die hl. Schrift, in der die Mönche sehr bewandert waren, sowie an die christliche Apokryphen-



Digitized by Google

literatur, die in jenen Kreisen ebenfalls bekannt war, als Quelle für die Entwicklung dieser religiösen Ideen zu denken. Grützmacher (S. 92) weist auch unter Berufung auf Professor Erman in Berlin darauf hin, dass wir von der Religion, die im römischen Egypten herrschte, sehr wenig wissen, und dass die religiösen Anschauungen jener Zeit sich von denen der Pharaonenzeit bedeutend unterscheiden konnten. Was insbesondere die Dämonologie in den koptischen Mönchsviten anlangt, so muss dieselbe aus dem Geiste jener Zeit betrachtet werden. Amélineau behandelt in der Einleitung zu den von ihm herausgegebenen Pachomiusviten die sichtbaren Erscheinungen und mannigfaltigen Vermummungen des bösen Feindes mehr in jokoser Weise. Ob er aber damit den Kern der Sache und die Auffassung jener Schriftsteller über diese Dinge getroffen hat, ist eine andere Frage. Er übersieht, dass diese Art von Literatur zu Erbauungszwecken diente und die Lehren der christlichen Ascetik in einer anschaulichen Form zum Ausdruck brachte. Die christliche Lehre von der Herrschaft des Satans über die Welt seit dem Sündenfall und von der Notwendigkeit des Kampfes gegen die teuflischen Einflüsse mit den Waffen des christlichen Glaubens erscheint verkörpert in jenen zahlreichen Apophthegmen, in denen die Dämonen bald in lichter, bald in hässlicher Gestalt als Versucher oder Verführer der Mönche auftreten. Der griechisch gebildete Kelliote Evagrius Ponticus schrieb zwar auch eine christliche Ascetik, aber dieselbe war, soweit wir aus den vorhandenen Fragmenten schliessen können, systematisch und mehr spekulativ gehalten und fand darum weniger Anklang. Dagegen entsprachen die Mönchsviten und Apophthegmen, in denen die christliche Moral Fleisch und Blut angenommen hat, dem Geschmacke jener Zeit und erfreuten sich auch bald grosser Beliebtheit im Abendlande.

Eine ähnliche Bewandtnis, wie mit der Dämonologie, hat es auch mit den eschatologischen Schilderungen in den koptisch-arabischen Viten. Die griechische Vita C 59 erwähnt wohl, das Pachomius und Theodorus manchmal auf intuitivem Wege das Hinscheiden einer Seele und den Zustand der Seligen, sowie der Verdammten in dem Jenseits schauten; aber sie bemerkt, dass die beiden trotz des Drängens der Mönche darüber gar nicht oder nur wenig sprachen. Die Verfasser der koptisch-arabischen Viten dagegen liessen sich diese Gelegenheit nicht entgehen und gaben zum Teil recht drastische Schilderungen über die Schicksale der Abgeschiedenen im Jenseits[1]).

1) Vgl. M 119 f., 127 f., 135 f., A$^r$ 541 f., 547 f., 460 f.

Digitized by Google

Ladeuze (S. 86 Anm. 1) zeigt an verschiedenen Beispielen, dass die Bildersprache des neuen Testamentes für die Schilderungen der jenseitigen Welt recht wohl den Stoff bieten konnte. Aber damit soll nicht gesagt sein, dass die eschatologischen Anschauungen der koptisch-arabischen Pachomiusviten direkt aus der hl. Schrift geflossen seien. Wenn auch dieselben im wesentlichen auf dem neuen Testament beruhen, so enthalten sie doch auch verschiedenes Beiwerk, das jedenfalls dem Volksglauben jener Zeit seinen Ursprung verdankt. Amélineau bezeichnet die altegyptische Religion als Quelle für diese exotischen Bestandteile. Indes hebt er mehr die Ähnlichkeiten zwischen den altegyptischen und christlichen Anschauungen hervor und sieht seltsamer Weise sogar in der Beibehaltung des altegyptischen Wortes Amenti als Bezeichnung des jenseitigen Strafortes einen evidenten Beweis dafür, dass der Unterschied zwischen heidnischer und christlicher Auffassung nicht sehr gross gewesen sein könne. Differenzen sind aber doch vorhanden. Während in der altegyptischen Religion von der Einbalsamierung und Conservierung der Leichen die zu erwartende Vereinigung der Seele mit dem Leibe abhängig gemacht wurde, findet sich von dieser Anschauung in den koptisch-arabischen Viten keine Spur. Die Leichen der Mönche werden nur in Leinentücher gehüllt und noch am Todestage begraben. Der Totenkultus, wie er in der altegyptischen Religion zu Tage tritt, wird von den koptischen Mönchen perhorresciert. Auch die himmlische Seligkeit erscheint bei den koptischen Mönchen nicht als grobsinnlich. Während nach der Auffassung der alten Egypter die Seligen die Beschäftigung des irdischen Lebens fortsetzen, wird in den koptischen Quellen die Anschauung und Lobpreisung Gottes als Ziel der ewigen Seligkeit bezeichnet. Viel eher als aus den altegyptischen eschatologischen Anschauungen, von denen wir nicht einmal gewiss wissen, ob sie im christlichen Zeitalter noch bestanden haben, haben wohl die koptischen Mönche in den Exkursen über die jenseitige Welt aus den apokalyptischen Apokryphen geschöpft, die zum Teil in Egypten entstanden oder doch in koptischen Übersetzungen vorhanden waren. Berührungspunkte mit den eschatologischen Anschauungen der koptisch-arabischen Pachomiusviten finden sich auch thatsächlich in der Visio Pauli, in der Historia Josephi fabri lignarii und in der Elias- und Sophonias-Apokalypse. Zum Beweise dafür, dass die koptischen Mönche die eschatologischen Visionen nicht rein sinnlich auffassten, weist Ladeuze (S. 86) auf die vita T 602 hin. Ein gleiches Resultat ergibt sich aus M 181. Der hier mitgeteilten Vision wird sogleich (M 184)

Digitized by Google

eine geistige Erklärung gegeben, und in der arabischen Vita (A$^r$ 543) wird ausdrücklich gesagt, dass die folgende Vision über den Himmel zur Veranschaulichung eines Evangelientextes (Luc. 19, 17 f.) dienen soll.

Bezüglich der hl. Sakramente erklären Amélineau und Grützmacher (S. 82), dass Pachomius nur drei Sakramente, Taufe, Abendmahl und Priesterweihe kenne. Man kann wohl nicht von koptischen Schriftstellern jener Zeit eine scholastische Formulierung der Siebenzahl der Sakramente verlangen. Bemerkt muss aber werden, dass die genannten drei hl. Handlungen weder durch eine dem Worte Sakrament analoge Bezeichnung noch als eine Dreizahl fixiert werden. Es wird beiläufig die Taufe, die hl. Geheimnisse, d. i. der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus (M 279, 8, A$^r$ 395), und die Ordination zum Priester, bez. Bischof (M 34, 40, A$^r$ 384) erwähnt. In der Vita M 175, wo auf die Besiegelung durch den hl. Geist hingewiesen wird, ist wohl die Firmung angedeutet. Von der Bussdisciplin der koptischen Mönche ist schon im vorigen § die Rede gewesen. Was die in der koptisch-arabischen Vita (M 121, A$^r$ 461) erwähnte Legende anlangt, wonach im Kloster Temouschons einem sterbenden Katechumenen ein Engel in Ermangelung eines Priesters die Taufe spendete, so ist dies wohl als eine symbolische Einkleidung der Lehre von der Begierdetaufe zu erklären. Um den Mönchen eine recht grosse Ehrfurcht vor den hl. Geheimnissen des Leibes und Blutes Christi einzuflössen, erzählte man sich in den egyptischen Klöstern allerlei Legenden[1]). Das Gemeinsame derselben ist, dass ein Engel den Priester bei der Ausspendung der Kommunion unterstützte, falls der Empfänger würdig war. Eine solche Legende findet sich auch in der koptisch-arabischen Vita des Pachomius. »Der Herr«, heisst es (A$^r$ 468), »öffnete auch öfters ihre (des Pachomius und Theodorus) Augen. Sie sahen den Engel des Herrn in der Höhe, im Heiligtum, an dem hl. Tische, wie er die hl. Geheimnisse denen, die es verdienten, durch die Hand des ausspendenden Priesters oder Bischofs austeilte. Wenn jemand unwürdig war und sich näherte, um sie zu empfangen, schloss der Engel die Hand, und der Priester gab sie ihm (allein)«. Vgl. auch M 130. Es entspricht wohl nicht genau dem Wortlaute, wenn Grützmacher (S. 83) in Bezug auf diese Legende erklärt, dass die Unreinen nur aus der Hand des Priesters die irdischen (!) Elemente empfingen.

Schliesslich wird noch an mehreren Stellen (M 285, 290, A$^r$

1) Vgl. Rufin. hist. mon. c. 29 u. 32.

Digitized by Google

359, 649) bezeugt, dass in den pachomianischen Klöstern für die verstorbenen Mitbrüder das eucharistische Opfer dargebracht wurde [1]).

### *§ 11. Das Verhältnis des Mönchtums zum Staat.*

Da die Asceten, Anachoreten und Cönobiten meist dem Laienelement angehörten, so genossen sie nicht die seit Constantin dem Grossen dem Klerus erteilten Privilegien. Es ist auch im Laufe des vierten Jahrhunderts kein einziges weltliches Gesetz erlassen worden, auf Grund dessen das Mönchtum im Staate irgend eine Sonderstellung eingenommen hätte. Andererseits stand der Bildung der Cönobien die damalige weltliche Gesetzgebung nicht im Wege. Die noch aus heidnischer Zeit bestehenden Bestimmungen, denengemäss sich Corporationen zu religiösen und socialen Zwecken bilden durften, falls sie nicht unter die collegia illicita gerechnet wurden, kamen auch den analogen christlichen Klostergründungen zugute [2]).

Im Verlaufe des vierten Jahrhunderts erscheinen in Egypten nur die iugera terrena (d. i. der unbewegliche Besitz), nicht aber die capita (Menschen und Vieh) als Steuerobjekte des Staates [3]). Demnach waren die Asceten, die in ihrer Heimat lebten und den ererbten Grundbesitz beibehielten (s. ob. S. 231, 227), steuerpflichtig. Dagegen verzichteten diejenigen, die sich in die Wüste zurückzogen oder in ein Monasterium eintraten, auf ihren Privatbesitz und wurden steuerfrei. Allerdings ging die Verzichtleistung auf den Grundbesitz wegen der mit demselben verbundenen Lasten und bürgerlichen Pflichten nicht so leicht von statten. Bemerkenswert ist, was uns in dieser Hinsicht die vita Antonii c. 2 berichtet. Als nämlich Antonius sich zur ascetischen Lebensweise entschloss, verkaufte er zwar die bewegliche Habe und verteilte den nicht unbedeutenden Erlös mit Zurückbehaltung einer kleinen Summe für seine Schwester unter die Armen, dagegen überliess er seinen Grundbesitz, der aus dreihundert Morgen fruchtbaren Ackerlandes bestand, den Bewohnern seiner Heimat, damit dieselben weder ihm noch seiner Schwester irgendwie Schwierigkeiten in den Weg legten. Seinen Grundbesitz konnte er jedenfalls nicht versilbern, da seine

1) *Amélineau* übersetzt die Stelle Ar 649: »rafa'u 'alaihi el-kurbâna« mit »ils firent pour lui l'offrande«. Dagegen gibt er die Stelle Ar 359: »wahakadzâ sana'u 'alaihi 'l-kudâsa« wieder durch »ils célébrèrent alors la messe en sa présence und bemerkt hierzu: 'alaihi = sur lui, mais on ne peut entendre pour lui, selon le sens chrétien ordinaire. Indes die rein lokale Bedeutung der Präposition 'alâ ist hier ebensowenig am Platze wie in Ar 487 (Zeile 3) und 489 (Zeile 2), wo »salâ alâ« gleich »beten für jem.« ist.

2) *Löning*, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, 1878 I S. 202 f.

3) *Pauly-Wissowa*, Realencyclopaedie (1899), Bd. III S. 1519.

Digitized by Google

Mitbürger, um ihre Gemeinde steuerkräftig zu erhalten, solches nicht zugelassen hätten. Ähnliches wird in der Pachomiusvita (M 76, A$^r$ 375, C 50) berichtet. Petronius, ein reicher Gutsbesitzersohn, errichtete auf dem Landgute seines Vaters ein Kloster und richtete es nach pachomianischem Muster ein. Als später sein Vater mit einem zweiten Sohne ins Kloster trat, schenkte er der pachomianischen Kommunität einen bedeutenden Viehbestand und einige Barken. Von einer Überlassung des Grundbesitzes aber ist keine Rede; derselbe blieb jedenfalls im Besitze der in der Welt gebliebenen Familienmitglieder. Die vielen reichen Besitzer, die auf das Beispiel des Antonius hin die Last ihres bisherigen Weltlebens von sich warfen und Mönche wurden, haben wohl auch nicht anders als Antonius selbst verfahren können (vita Ant. c. 87). Die Regula Pachomii (art. 49) schreibt ausdrücklich vor die Kandidaten zu erforschen, ob sie in der Lage seien, den Verzicht auf ihren Besitz zu leisten. Schwierigkeiten mochten allerdings entstehen, wenn jemand zu Lebzeiten seiner Eltern in die Wüste ging und später nach dem Tode derselben als alleiniger Rechtsnachfolger das Erbe und das oft damit verbundene Gemeindeamt antreten sollte. Einer solchen Flucht in die Wüste sollte ein vom arianischen Kaiser Valens in dem Jahre 373 erlassenes Gesetz steuern [1]). Dasselbe stammte zwar im Wesentlichen aus einer früheren Zeit, erhielt aber eine neue Fassung mit einer Spitze gegen das egyptische Mönchtum. Es lautete: »Quidam ignaviae sectatores, desertis civitatum muneribus, captant solitudines ac secreta, et specie religionis cum coetibus monazontum congregantur. Hos igitur atque huiusmodi intra Aegyptum deprehensos per Comitem orientis erui e latebris consulta praeceptione mandavimus atque ad munia patriarum subeunda revocari« (c. 63 Cod. Theod. XII, 1). Die gehässige Form dieses Gesetzes lässt darauf schliessen, dass das Motiv zu demselben nicht so sehr auf wirtschaftlichem, als vielmehr auf einem anderen Gebiete lag. Thatsächlich fällt auch die Exekutierung dieses Gesetzes mit der Verfolgung der egyptischen Mönche wegen ihres Festhaltens am nicänischen Glauben zusammen, woran auch der damalige arianische Staatsbischof Lucius aus Alexandria regen Anteil nahm. Von einem Gesetz des Kaisers Valens gegen die Mönche gleich nach dem Tode Valentinians II. (gest. 17. November 375) und von einer sich daran schliessenden Verfolgung der egyptischen Mönche spricht auch Orosius (Hist. VII, 33), und Hieronymus (chron. ad ann. XII Valentis, 376)

1) Vgl. *Tillemont*, Mémoires pour servir à l'histoire eccl. etc. T. VIII p. 358, *Gothofredus*, Codex Theodos. IV, 433 ff.

Digitized by Google

schreibt »Multi monachorum Nitriae per tribunos et milites caesi. Valens, lege data ut monachi militarent, nolentes fustibus interfici iussit«. Indem man das hieronymianische »militare« als Kriegsdienst deutete, nahm man an, dass hier von einem neuen Gesetze gegen die Mönche die Rede sei[1]). Da aber ein solches Gesetz aus dem Jahre 375 (376) anderweitig nicht bekannt ist, so haben andere geglaubt, dass dasselbe von Orosius und Hieronymus aus Feindseligkeit gegen den arianischen Kaiser Valens erdichtet worden sei. Indes Hieronymus sagt nicht ausdrücklich, dass das von ihm genannte Gesetz im Jahre 376 erlassen, sondern nur, dass es in diesem Jahre exekutiert wurde. Da ferner der Ausdruck »militare« in jenem Zeitalter jedes Gemeinde- oder Staatsamt bedeutete[2]), so spricht eben Hieronymus an dieser Stelle nur von der Ausführung des obigen Gesetzes vom Jahre 373[3]). Gelegentlich der Besprechung des Gesetzes des Kaisers Valens pflegt man gewöhnlich darauf hinzuweisen, dass in jener Zeit die wenigen noch wohlhabenden Bürger der Städte sich in einer gedrückten Lage befanden, indem sie durch die Gesetzgebung des Kaiserreiches gezwungen waren, als Kurialen und Dekurionen die Gemeindeverwaltungen zu versehen, und dabei für alle Vorkommnisse gegen den kaiserlichen Fiskus haftbar blieben. In diesem Zeitalter der Bedrückung hätte diese Art der Knechtung als die allerhärteste gegolten, und viele hätten deshalb diese Fesseln dadurch zu zerbrechen gesucht, dass sie sich aus dieser gezwungenen Knechtschaft in die freiwillige Dienstbarkeit des Klosterstandes begeben hätten[4]). Indes, so richtig auch die Schilderung der Lage der Kurialen in jener Zeit sein mag, so darf man doch nicht vergessen, dass diese rein weltlichen Rücksichten allein einen wohlhabenden Bürger kaum veranlasst hätten, seine Freiheit in der Welt dahinzugeben und dafür das durchaus nicht bequeme Mönchsleben in der Wüste oder in einem abgelegenen Kloster mit seinen Entbehrungen und mühsamer Arbeit, wie es damals in Egypten üblich war, zu wählen.

Ein weltliches Gesetz, das den Eintritt der Sklaven in den Mönchsstand verboten hätte, gab es im Orient im Verlauf des vierten Jahrhunderts noch nicht. Die Pachomianer nahmen aber niemanden auf, der in irgend einem Hörigkeitsverhältnisse stand[5]). In der

1) *Tillemont* a. a. O. p. 358.
2) S. ob. S. 219 Anm. 2.
3) Vgl. *Broglie*, L'Église et l'Empire romain au IV^e siècle, Paris 1868, t. V p. 303, *Löning* a. a. O. S. 353.
4) *Montalembert*, Die Mönche des Abendlandes, übers. von Brandes, 1880, I. Bd. S. 114.
5) Regula Pachomii art. 49.

Digitized by Google

sketischen Wüste lebte als Einsiedler ein ehemaliger Sklave. Alle Jahre reiste er nach Alexandria, um seiner Herrschaft den Zins seiner Dienstbarkeit zu entrichten. Als die reichen Leute das Geld nicht annehmen wollten, erklärte er ihnen: »Ich bin euer Knecht; denn der allmächtige Gott hat euch mir als Herren gegeben, und ich danke euch, dass ihr mir gnädigst gestattet habt, dem Herrn des Himmels und der Erde zu dienen. Wenn ihr aber den Zins nicht annehmen wollt, so bin ich entschlossen, nicht mehr in die Wüste zurückzukehren, sondern ich bleibe hier, um euch weiter zu dienen [1]).«

Ackerbau im grösseren Massstabe trieben die Mönche nicht. Antonius fand in der Nähe seiner Klause nur ein kleines Stück Land, das bewässert und mit Korn und Gemüse besäet werden konnte (vit. Ant. c. 50). Die Oasen der libyschen Wüste, wo sich die nitrischen und sketischen Mönche ansiedelten, waren wenig fruchtbar. Mit Hilfe der Brunnen, die die Mönche anlegten, konnten sie wenigstens kleine Gärten bewässern. Das zum Brot notwendige Getreide erhielten sie als Lohn für die Aushilfe bei den Erntearbeiten in den Nilniederungen. Auch die in dem fruchtbaren Nomos Arsinoites wohnenden Mönche hatten kein Ackerland, sondern waren nur als Erntearbeiter thätig. Die Mönchsansiedlungen zu beiden Seiten des Nilflusses lagen meist schon in öden Gegenden, die jedenfalls von der Überschwemmung nicht mehr erreicht wurden. Das erste pachomianische Kloster wurde in einer verlassenen Gegend angelegt. Der zum Bereiche des Klosters gehörige Garten wurde durch einen Brunnen gespeist und von einem einzigen Mönche gepflegt. Korn mussten die Pachomianer zu Lebzeiten ihres Ordensstifters in den umliegenden Ortschaften kaufen (P. 21, A$^r$ 620). Der Erlös der Handarbeiten reichte zum Unterhalt der Kommunität nicht aus. Darum klagte einmal Pachomius, dass er die geistliche Leitung der Brüder nicht in dem Umfange, wie er es wünschte, wahrnehmen könne, weil er auswärts Feldarbeit verrichten müsse (C 68). Nach dem Tode desselben fingen die Mönche, da ihre Zahl sehr zunahm, wegen der Schwierigkeiten, die die Ernährung einer so grossen Menschenmenge mit sich brachte, sich über viele Felder und Wälder zu zerstreuen, wodurch die Klosterdisziplin Schaden litt. So lautet der Bericht der vita C [2]). Diese Ausdrucksweise legt nahe, dass es

1) *Rosweyd.* vit. Patr. lib. III n. 17.

2) C 81: »τῶν ἀδελφῶν πληθυνθέντων σφόδρα καὶ ἕνεκεν τῆς τροφῆς τοῦ πλήθους ἤρξαντο πλατύνεσθαι ἐν ἀγροῖς καὶ ὕλαις πολλαῖς καὶ ἑκάστη μονὴ ἤρξατο ὀλίγον ἀμελεῖν, καθ'ὅτι ἐπληθύνθησαν αἱ ἄλλαι φροντίδες«.

Digitized by Google

sich hier nicht um eigenen Grundbesitz, sondern um Lohnarbeit handelte, wie ja auch nach Rufin (s. ob. S. 295) die egyptischen Mönche im allgemeinen zur Erntezeit als Schnitter sich verdangen. Indes sagt der Paralleltext der allerdings viel jüngeren arabischen Vita (A$^{r}$ 666), dass die Pachomianer, als die Congregation neun Klöster zählte, sich Ackerland erwarben, um Getreide anzubauen. Ist diese Version richtig, dann mögen die Pachomianer auch zur Grundsteuer herangezogen worden sein, wie dies im selben Jahrhundert auch anderswo geschah[1]). Ganz steuerfrei blieben die egyptischen Mönche nicht, auch wenn sie keinen Grund und Boden besassen. Da sie sich nämlich hauptsächlich mit Anfertigung von Körben, Matten, Sandalen und drgl. beschäftigten, so mussten sie wohl, wie die Weltleute, beim Verkauf der Handarbeiten die übliche Marktsteuer entrichten.

Wie die Mönche im vierten Jahrhundert dem allgemeinen Rechte unterstanden, so blieben auch ihre Familienrechte unangetastet. Dies beweist folgende Begebenheit. Der Abt Daniel erzählte von dem Mönche Arsenius, es sei einst ein Beamter zu ihm gekommen, der ihm das Testament eines Senators brachte, der sein Vetter gewesen war und ihm eine bedeutende Erbschaft vermacht hatte. Arsenius nahm das Testament in die Hände und wollte es zerreissen. Der Beamte warf sich ihm zu Füssen und sprach: »Ich bitte dich, zerreisse es nicht, sonst werde ich den Kopf verlieren.« Arsenius aber erwiderte: »Ich bin früher gestorben als jener. Wie kann also er, der eben starb, mich als Erben einsetzen?« Er gab das Testament zurück, ohne etwas anzunehmen[2]).

1) Basilii reg. brev. 94 (S. Basilii opera ed. Bened. t. II. pars II. p. 632 s.).
2) *Rosweyd*, vit. Patr. lib. V. libell. VI. n. 2.

Digitized by Google

# Nachträge.

Zu S. 30—39:

Zu meinem Artikel »über die Ehelosigkeit im Dienste des Reiches Gottes«, der im Jahre 1898 im Archiv für kath. Kirchenrecht (S. 306—324) erschienen ist und in dem vorliegenden Werke (S. 25—41) sich wörtlich wiederfindet, hat sich Funk in der Theol. Quartalschrift (1900) S. 157 ff. geäussert und mich zum neuesten Vertreter der Bickellschen Antithese über den Cölibat gestempelt. Mir lag es aber, wie schon die Überschrift des betreffenden Artikels zeigt, nur daran, festzustellen, »in wieweit im Verlauf der drei ersten Jahrhunderte der Stand der Cölibatäre männlichen Geschlechts im Dienste des Reiches Gottes und Evangeliums verwendet wurde« (s. Archiv S. 313, im vorliegenden Werke S. 30). Demgemäss habe ich am Schluss dieser Erörterung weder mit Bickell behauptet, dass der Cölibat eine apostolische Anordnung im strengen Sinne des Wortes sei, noch mit Funk, dass dies nicht der Fall sei, sondern mein Facit lautet: »Das Ergebnis dieser Erörterungen über den klerikalen Stand in den drei ersten Jahrhunderten können wir also dahin zusammenfassen, dass schon in dieser Zeit der Stand der Cölibatäre gemäss der von Christus gegebenen Maximen seine Verwendung im Dienste des Reiches Gottes auf Erden gefunden hat. Man nahm vorzugsweisse Unvermählte in die Reihen der höheren Kleriker auf, und wenn im Notfalle Vermählte zu Diakonen, Priestern und Bischöfen geweiht wurden, so mussten sie völlige Continenz beobachten, um sich ganz ihrem heiligen Berufe hingeben zu können. Dabei wird nicht bestritten, dass, wie zur Zeit des Epiphanius, so auch früher wegen der Lässigkeit einzelner Bischöfe Ausnahmen unter Presbytern und Diakonen vorkommen konnten« (s. Archiv S. 322 f. bez. S. 39). In Anbetracht der Aufgabe, die ich hier gestellt hatte, musste ich natürlich dieselben literarischen Beweisquellen zur Sprache bringen, die auch bei der Behandlung der Funkschen These, bez. der Bickellschen Antithese in Frage kommen, und da ich bei der Interpretation

Digitized by Google

dieser Beweisstellen mich auf Seite Bickells gestellt habe, so mochte Funk den Eindruck gewonnen haben, dass ich ganz auf dem Standpunkte Bickells stände.

Was die Epiphaniusstelle (adv. haer. 48) betrifft, die bei Bickell die Hauptrolle spielt, so bin ich allerdings auch der Ansicht, dass dieser Kirchenvater den Cölibat, bez. die Continenz der höheren Kleriker als »einen durch die Apostel festgestellten kirchlichen Kanon« bezeichnet, wie ich dies im Archiv (S. 29 Anm. 29 bez. S. 32 Anm. 29) zum Ausdruck gebracht habe, und Epiphanius steht hierin nicht allein da. Der Papst Siricius und die beiden karthagischen Synoden vom Jahre 390 und 419 sprechen sich in gleichem Sinne aus. Weil uns jedoch aus früherer Zeit Beweisquellen fehlen, die ebenso bestimmt eine eigentliche apostolische Gesetzgebung in dieser Beziehung betonen, so habe ich aus den Aussprüchen des Epiphanius nur den Schluss gezogen, »dass seiner Zeit sich der Klerus aus Unvermählten oder im Notfalle aus Witwern (nach einmaliger Ehe) oder aus Vermählten, die sich zur Continenz verpflichteten, rekrutierte, und dass dieser kirchliche Kanon des Priestertums die vorbildliche Handlungsweise Christi, sowie die apostolische Überlieferung zur Grundlage hatte« (Archiv S. 315 bez. 31 f.; vgl. auch Archiv S. 314 Zeile 22—25 bez. S. 31 Z. 4—7). Meine Ansicht in der Cölibatsfrage ist nun folgende:

1) Der Cölibat, bez. die Continenz der höheren Kleriker ist seit dem 4. Jahrh. in den verschiedenen Teilkirchen eine gesetzliche Einrichtung geworden.

2) Die Quelle für diese förmliche Gesetzgebung war die bereits bestehende Übung des Cölibats, bez. der Continenz seitens der höheren Kleriker. Es wird dabei zugestanden, dass, wie Siricius und Epiphanius bemerken, es immerhin Gegenden gab, wo wegen der Lässigkeit einzelner Divergenzen in dieser Beziehung vorkamen. Aber mit Mittermüller — der in einer Abhandlung »zum Verständnisse einiger alten, den Cölibat und die Priesterehe betreffenden Kirchengesetze« (Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd. 16 (1866) S. 210 ff.) insbesondere den dritten nicänischen Kanon, den fünften (sechsten) apostolischen Kanon und den vierten Kanon der Synode von Gangra auf ihre Tragweite prüft und dabei hervorhebt, »bei allen dogmatischen Synodalbeschlüssen dürfe nur der beabsichtigte Hauptzweck als entschieden betrachtet werden, nicht aber die damit verbundenen Nebenfragen« — behaupte ich, »dass bisher noch immer kein Kanon, kein kirchlicher Ausspruch, kein traditionelles Zeugnis entdeckt und vorgezeigt worden ist, woraus klar und zweifellos hervorginge, dass

Digitized by Google

eine derartige Erlaubnis (an ordinierte Ehemänner zum Fortgebrauch des Ehestandes) je förmlich erteilt oder ausdrücklich anerkannt worden sei«.

3) Ich finde zwischen den traditionellen Zeugnissen über das Bestehen des Cölibats, bez. der Continenz in den drei ersten Jahrhunderten und dem Hinweise auf die Apostel seitens des Siricius, Epiphanius und der Väter der beiden karthagischen Synoden vom Jahre 390 und 419 einen inneren Zusammenhang und sehe darin ein aus der apostolischen Zeit stammendes Herkommen oder Gewohnheitsrecht zum Ausdruck gebracht. Der Gedanke, den Sägmüller (Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts (1902) II, 202) allgemein ausspricht: »Der Cölibat oder die Ehelosigkeit der Kleriker der höheren Weihen beruht auf der durch Christi und der Apostel Wort und Beispiel gelehrten Wahrheit, dass der jungfräuliche Stand verdienstlicher ist als der eheliche, und dass der Unverehelichte Gott besser dienen kann als der Verehelichte« ist m. E. nicht erst den kirchlichen Kreisen des 4. Jahrh. zum Bewusstsein gekommen.

Behufs Ergänzung des im vorliegenden Werke S. 30—39 (vgl. auch Archiv S. 313—323) Gesagten bemerke ich noch Folgendes.

1) Zur Stütze der Interpretation von »ἀπὸ μιᾶς γυναικός« (Archiv S. 316 Anm. 34 bez. S. 33 Anm. 34) verweise ich auf das 4. Kapitel der Vita des Caius Gracchus bei Plutarch (ed. Sintenis III, 492), wo die analoge Phrase »ἀπ᾽ ἀνδρὸς εἶναι« »sich vom Manne enthalten« bedeutet.

2) Die Erörterung über die Stelle Strom. III, 12 (Archiv S. 320 bez. S. 36 f.) bedarf noch einer Korrektur. Ich bedaure bei der Interpretation dieser Stelle Funk (Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen (1897) I, S. 146 f.) insofern gefolgt zu sein, als ich gleich ihm als Subjekt dieses Satzes »die Kirche« annahm. Die betreffende Stelle lautet im Zusammenhange: »Ὅθεν καὶ ὁ Ἀπόστολος, βούλομαι οὖν, φησὶ, νεωτέρας γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν, μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν. Ἤδη γάρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ Σατανᾶ (I Tim. IV, 14 u. 15). Ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται, κἂν πρεσβύτερος ᾖ, κἂν διάκονος, κἂν λαϊκὸς, ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος· σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας.« Das Subjekt zu ἀποδέχεται ist also der Apostel Paulus. (»Fürwahr, auch den Mann einer Frau lässt der Apostel wohl gelten, mag er Priester sein u. s. w.«) Wie ist nun die ganze Stelle zu interpretieren? Der Zweck, den Clemens Alexandrinus hier verfolgt, ist aus dem vorhergehenden Satze »εἰ δὲ πορνείαν τὸν γάμον τολμᾷ τις λέγειν« ersicht-

Digitized by Google

lich. Zum Beweise dafür, dass die Ehe keine Hurerei sei, beruft er sich (zunächst) auf I Tim. IV, 14 u. 15. Welche paulinische Stellen hat er aber in dem folgenden umstrittenen Satze »ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς κτλ.« im Auge? Es kommt hier erstens in Betracht Tit. 1, 5 u. 6: »ἵνα καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους . . . . εἴ τις ἐστὶν ἀνέγκλητος, μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, τέκνα ἔχων πιστὰ μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα« und zweitens I Tim. 3, 12: »διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες, τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων«. Wenn ferner Clemens sagt, dass Paulus auch den Laienchristen als μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα gelten lasse, so beruht dies darauf, dass er nicht bloss selbst der Meinung ist, dass auch der Laienchrist nicht so leicht zu einer zweiten Ehe schreiten dürfe, sondern weil er auch diese seine Auffassung im selbigen Kapitel auf den Apostel Paulus stützt (πρὸς ἐντροπὴν δὲ παὶ ἀνακοπὴν τῶν εὐεπιφόρων εἰς τὸν δεύτερον γάμον ἁρμοδίως ὁ ἀπόστολος ὑπέρτονον φθέγγεται καὶ αὐτίκα φησι· »Πᾶν ἁμάρτημα ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν· ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει« (I Cor. VI, 18). Nun bleibt noch festzustellen, auf wen sich in den paulinischen Briefen das »σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας« und das »ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος« als Voraussetzung der τεκνογονία bezieht. Das σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας findet sich nicht in den Weisungen, die der Apostel für die Auswahl der Presbyter und Diakonen gibt; es findet sich überhaupt nur einmal in den paulinischen Briefen und zwar I Tim. 2, 8—15, wo der Apostel über das Verhältnis des Ehemannes zu seiner Ehefrau spricht und schliesslich (v. 15) von der letzteren erklärt: »σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης«. Nach der Auffassung des Clemens bezieht sich das über die Ehefrau Gesagte schliesslich auch auf den Ehemann, und darum lässt er in dem in Frage stehenden Texte seiner Stromata den Apostel vom λαϊκός im allgemeinen sprechen. Das »σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας« mit dem die Voraussetzung dazu bildenden »ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος« gehört also in dem Stromata-Texte, wie es auch schon durch die Stellung im Satze nahegelegt wird, nur zu λαϊκός, zumal da in den auf die Presbyter und Diakonen bezüglichen paulinischen Texten von Kinderzeugung nicht die Rede ist.

Der Sinn des Stromata-Textes ist nun folgender: Der sittliche Charakter der Ehe ergibt sich nach Clemens aus der von dem Apostel den Eheleuten gegebenen Erlaubnis zur τεκνογονία. Wäre die Ehe überhaupt eine Hurerei, so hätte Paulus auch nicht gestattet, dass die Presbyter und Diakonen aus den Reihen der μιᾶς γυναικὸς

Digitized by Google

ἄνδρες ausgewählt werden dürfen. Mithin ist in dem fraglichen Texte von dem Verhalten der Kirche bezüglich des Cölibats im Clementinischen Zeitalter überhaupt nicht die Rede.

Schliesslich sei noch zu dem Kapitel über die Paphnutiusepisode auf dem nicänischen Concil (Archiv S. 321 f. bez. S. 37 f.) Folgendes hinzugefügt. Socrates (hist. eccl. I, 11) entwirft die Charakteristik des Bischofs Paphnutius nach Rufin (vgl. Socr. I, 12). Um aber seinem Bericht über das Auftreten des Paphnutius gegen das projektierte Cölibatsgesetz eine grössere Kraft zu geben, hebt er hervor, dass dieser Bischof in seiner Jugendzeit in einem Asceterium erzogen worden sei (ἐκ παιδὸς γὰρ ἐν ἀσκητηρίῳ ἀνετέθραπτο). Diese Bemerkung ist aber ein Anachronismus, da Paphnutius in der letzten Christenverfolgung als Confessor ein Auge verloren hatte und als Teilnehmer am Concil schon ein gereifter Mann war und in jener Zeit, in die seine Jugendjahre fallen müssen, Asceterien geschichtlich nicht nachweisbar sind. Socrates hat wohl diese Bemerkung über die Erziehung des Paphnutius aus einer ebenso trüben Quelle geschöpft wie die andere ihm eigentümliche Nachricht über das Auftreten desselben gegen das projektierte Cölibatsgesetz. Die einzige sichere Nachricht, die wir aus den Verhandlungen jenes Concils den Cölibat betreffend haben, ist der bekannte dritte Kanon, in dessen Beurteilung ich mich Mittermüller (a. a. O. S. 209 ff.) bez. Löning (Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts I S. 178 Anm. 3) anschliesse.

Zu S. 65 Anm. 38: Der mit den Worten »Dieser Notiz zufolge« beginnende Satz ist zu streichen.

Zu S. 66 Z. 26: Die Sätze von S. 66 Z. 26 bis S. 67 Z. 9 nebst den dazu gehörigen Anmerkungen 46 u. 47 sind zu streichen.

Zu S. 67 Z. 12: Statt 365 lies: 373 (s. unten S. 344).

Zu S. 67 Z. 23 ff:: Statt »dass nämlich der Kaiser u. s. w.« lies: dass im Jahre 376 auf Grund des eben erwähnten Gesetzes viele nitrische Mönche den Tod erlitten. (Hieron. chron. ad ann. XII Valentis; s. auch unten S. 344 f.).

Zu S. 72 Anm. 19: Statt c. 30 lies: c. 25.

Zu S. 174 Z. 2: Statt 384 lies: 412.

Zu S. 274 f. Anm. 4 (letzte Zeile): Die Worte »dass nach Philo . . . . entspringen und« sind zu streichen.

Digitized by Google

Digitized by Google

THIS BOOK IS DUE ON

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library

or to the

NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

- 2-month loans may be renewed by calling (510) 642-6753
- 1-year loans may be recharged by bringing books to NRLF
- Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

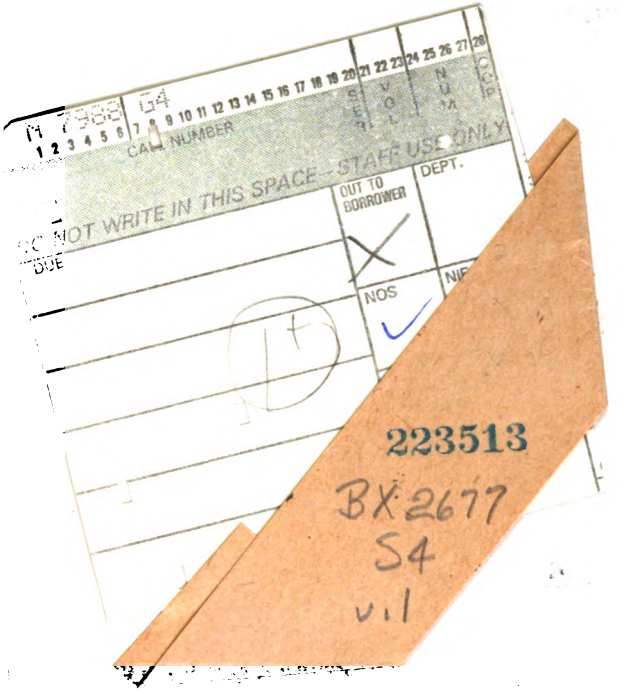
MAY 0 1 2003

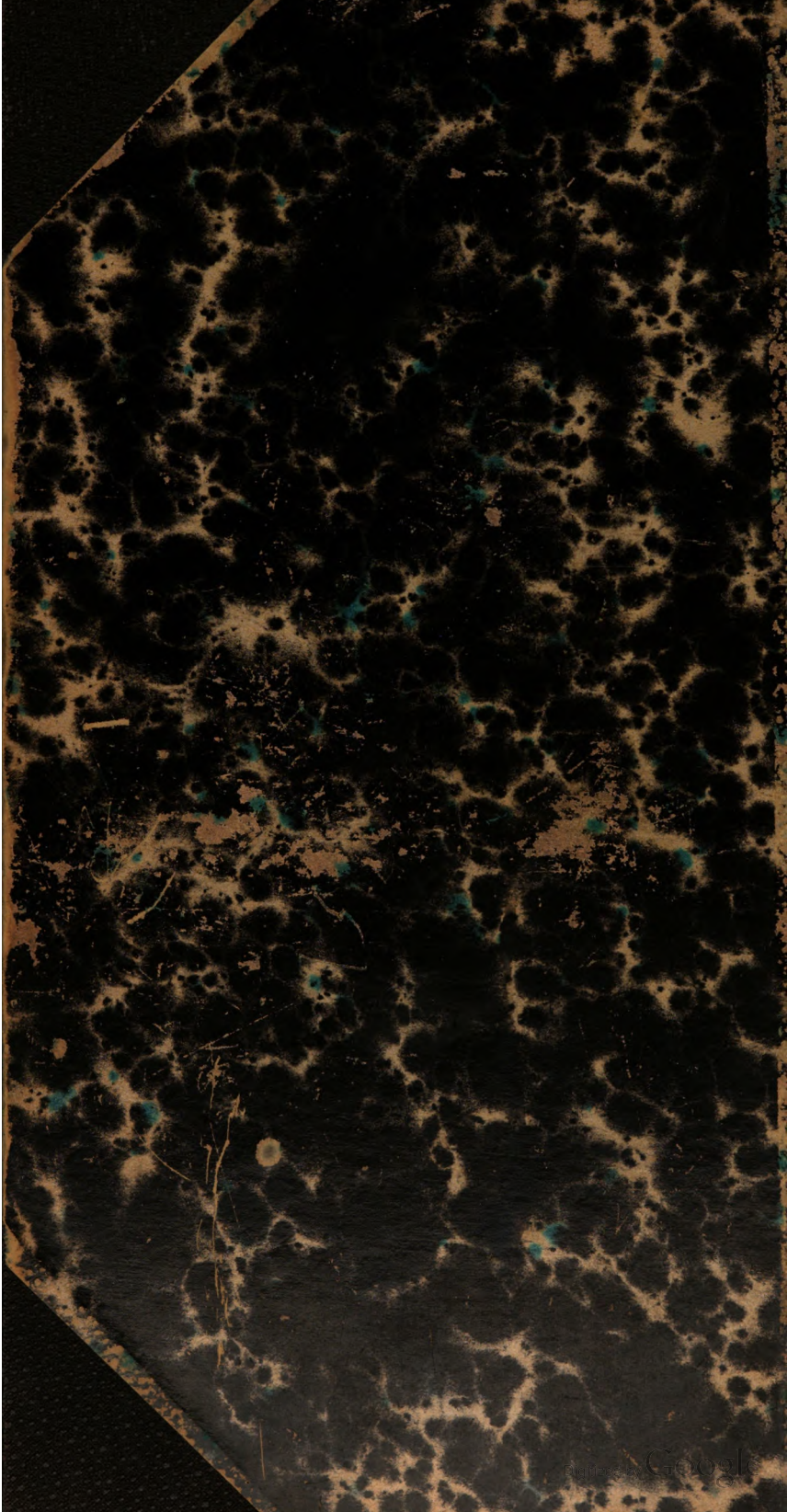
DD20 15M 4-02

BERKELEY, CA 94720

Digitized by Google

U. C. BERKELEY LIBRARIES
C051360653




Digitized by Google